JOSE MARIA CASCIARO - JOSE MARIA MONFORTE

DIOS, EL MUNDO Y EL HOMBRE

EN EL MENSAJE DE LA BIBLIA

EUNSA

DIOS, EL MUNDO Y EL HOMBRE

EN EL MENSAJE DE LA BIBLIA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

BIBLIOTECA DE TEOLOGIA

MANUALES

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorizacion escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproduccion total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informatico, y la distribucion de ejemplares de ella mediante alquiler o prestamo publicos

© Copyright 1992 Jose Maria Casciaro y Jose Maria Monforte
Ediciones Universidad de Navarra, S A (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2 Barañain-Pamplona (España)

ISBN 84-313-1179-7
Deposito Legal NA 493-1992

Nihil obstat Ildefonso Adeva
Imprimatur Angel Echeverria, Vicario General
Pamplona, 10-II-92

Fotocomposicion FOINSA, Barcelona

Impreso en LINE GRAFIC, S A Hnos Noain, s/n Ansoain (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

JOSE MARIA CASCIARO
JOSE MARIA MONFORTE

DIOS, EL MUNDO Y EL HOMBRE

EN EL MENSAJE DE LA BIBLIA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

INDICE GENERAL

PROLOGO 27

INTRODUCCION 31

CAPITULO I
EL ACCESO A DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. EL ACCESO A DIOS UNO 52

1. Existencia de Dios 52

2. Dios en la Ley y los Profetas 53
   a) Dios en la Ley 53
   b) Dios en los Profetas 55
   c) Dios trasciende el sexo 55

3. Monoteísmo, idolatría y mito 56
   a) El monoteísmo 56
   b) La idolatría 57
   c) El mito 57

4. Henoteísmo y politeísmo 58

5. El monoteísmo en el Antiguo Testamento 59
   a) Los dos relatos de la Creación 59
   b) Resistencia de los hebreos 61
   c) Moisés y los Profetas 62
   d) La revelación del nombre de YAHWÉH 63

2. LA ESPIRITUALIDAD DE DIOS 65

1. Introducción 65

2. El acceso a Dios «como Espíritu» en el AT 68
a) La prohibición de las imágenes en Dt 4,15-19 68
b) La prohibición de las imágenes en Ex 32 69

3. Los ritos cananeos y el culto a Yahwéh 74

4. La «omnipresencia» divina en los Salmos 76

5. La «inmensidad» de Dios y su «omnipotencia» en el libro de la Sabiduría 77

3. DIOS CREADOR 79

1. La acción creadora de Dios 79

2. Etimología de la acción divina creadora 81

3. De Génesis a Macabeos 83
a) El comienzo del Génesis 83
b) La «creatio ex nihilo» en 2 Mach 7,28 84

4. La reflexión «sapiencial» sobre la obra creadora divina 84
a) Una interpretación de Sap 11,17 84
b) La omnipotencia creadora divina en el libro de Job 86
c) La sabiduría divina como «arquitecto» del universo en el libro de los Proverbios 88
d) La contemplación en los Salmos de la obra creadora divina 89

4. CONCLUSION: DIOS TRASCENDENTE 92

1. Introducción 92

2. La trascendencia de Dios y su presencia en las criaturas 95

3. El panteísmo y la Sagrada Escritura 99

CAPITULO II
EL «DIOS UNICO» EN LA SAGRADA ESCRITURA

5. LA REVELACION DIVINA A LOS PATRIARCAS 105

1. Orígenes del pueblo hebreo 105
a) Algunos datos históricos 105
b) La época de los patriarcas hebreos 107

2. Características de la historia bíblica 107
a) La antigua historia bíblica 108
b) Acontecimiento, relato, interpretación e inspiración divina 109
c) Actualidad de la Historia Bíblica. 110

3. Hacia el monoteísmo de los Patriaras 111
a) Nota preliminar 111
b) Sobre los diversos nombres de Dios 111
c) El Dios de los Patriarcas 113

6. ABRAHAM Y LAS PROMESAS DIVINAS 115

1. La manifestación divina a Abraham 115

a) La figura del patriarca Abraham 115
b) Los semitas 117
c) La vocación de Abraham y la Promesa 118
d) Espiritualización de la Promesa 119

2. Abraham hacia la Tierra Prometida 120
a) Abraham en Canaán 120
b) Separación de Lot 121
c) Abraham libera a Lot 121
d) Encuentro con Melquisedec 122

3. Abraham, las promesas y la Alianza 123
a) La fe de Abraham 124
b) Rito de la Alianza de Yahwéh con Abraham 125
c) Ambientación histórica de la alianza 127
d) Promesa (*Epangelia*) y Alianza (*Berit, Diatheke*) 128

4. La teofanía de Mamré (Gen 18). 129

7. LOS NOMBRES DE DIOS 132

Nota preliminar 132

1. Las tradiciones patriarcales y las corrientes religiosas posteriores: «*JEDP*» 133

2. Los nombres de Dios en el AT 135
a) Significado de «El» 135
b) «El» más un determinativo 136
c) «Eloah» y «Elohim» 137
d) Significado de «Ha-Elohim» 138

3. «El-Shadday»: el nombre de Dios en los Patriarcas 140

8. TEOFANIA A MOISES 144

1. Estancia de los hebreos en Egipto 144

2. La revelación del nombre de YAHVÉH: Ex 3,1-16 146
a) La tradición sobre Moisés 146
b) Llamada divina y misión de Moisés 148
c) Revelación de la intimidad y esencia divinas 148
d) Respuesta de Moisés a la vocación divina 150

3. La explicación filológica y metafísica de YAHWEH 150
a) Análisis filológico 150
b) Etimología 152
c) Primer acceso al significado 152
d) Explicación metafísica 153

4. El Dios de Moisés y el de los Patriarcas 155

5. La amistad entre Yahwéh y el pueblo tras la Alianza sinaítica. 157

9. EL MONOTEISMO DE LOS PROFETAS 160

1. Introducción histórico-religiosa 160
a) Los profetas «no escritores» 161
b) Los profetas «escritores» 162

2. Cuestión metodológica 163

3. La predicación del Dios único, vivo y verdadero por los Profetas 165
a) La Alianza como centro de la historia de Israel 165
b) Los mensajes de Amós, Oseas, Isaías y Jeremías 165

4. El Dios-Justo del profeta Amós 169

5. El Dios-Amor del profeta Oseas 171

6. Dios en los escritos de Isaías 174
a) El Dios de Tremenda majestad visto por Isaías 174
b) El Dios-Santísimo del profeta Isaías 177

7. El Dios cercano de Jeremías 180
a) El profeta y su libro 180
b) La oración a Yahwéh del profeta (Ier 20,7-8) 181

8. El Dios de la tradición deuteronómica 182
a) Formación de la tradición D 182
b) La historia deuteronómica 183
c) La «teología» deuteronómica 184

9. El profeta Elías 185
a) La visión de Elías 185
b) Eliseo 186

10. Conclusión 186
a) La cercanía de Dios al hombre 186
b) La condescendencia divina con los hombres 188

10. DIOS UNO EN EL NT 190

1. Introducción 190

2. La función de la razón natural en el conocimiento de Dios 192
a) La revelación natural 192
b) La enseñanza de la Epístola a los Romanos 192
c) Las reflexiones del libro de la Sabiduría 194
d) La aportación del libro del Eclesiástico 196
e) Las alabanzas de los Salmos 196

3. El Dios Unico en la predicación de Jesús, según los Sinópticos 197

4. La novedad de la doctrina de Jesús: Dios es Padre. La oración del *Padrenuestro* (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) 204
a) Dios como Padre en el AT 204
b) Dios-Padre en la conciencia de Jesucristo 205
c) El «Padrenuestro» 207
d) Dios, Padre de todos y de cada uno de los cristianos 209

5. Dios-Padre en el epistolario paulino (Rom 1,7; I Cor 1,3; II Cor 1,2; Gal 1,3 ss). 210

CAPITULO III
DIOS TRINO EN EL NUEVO TESTAMENTO

11. DIOS TRINO Y EL VERBO O PALABRA DE DIOS 220

1. Dios Trino en las Cartas de San Pablo 220
a) 2 Cor 13,13 220
b) 1 Cor 12,4-6 221

c) Otros textos paulinos 221
d) La fórmula «El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo» 222
e) Conclusión 222

2. Dios Trino en los Evangelios sinópticos 222
a) El Bautismo de Jesús 223
b) El mandato de bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo 224
c) Conclusión 225

3. El *Lógos* o *Verbum* 226
a) Su origen griego 227
b) Su origen judaico 228

4. Teología del Logos 229
a) La «Palabra de Dios« en el AT 229
b) El «Logos» en el Cristianismo primitivo 230
c) El Logos según San Juan 231

5. Otros textos complementarios del NT acerca del Dios Trino 232

12. ESTUDIO EXEGETICO DEL PROLOGO DEL CUARTO EVANGELIO 236

1. Introducción 236

2. El Logos como Dios y Creador 237
a) El Logos y Dios Padre (1-2) 237
b) El Logos y el mundo (3) 239
c) El Logos y los hombres (3c-5) 240

3. La misión del Bautista y la venida del Verbo (6-13) 243
a) El anuncio del Verbo por el Precursor (6-8) 243
b) La manifestación del Verbo (9,11) 245
c) El gran don de la filiación divina dado por el Verbo Encarnado (12,13) 247

4. El Verbo Encarnado y sus testigos 248
a) La Encarnación del Verbo (14) 249
b) Doble grupo de testimonios (14b-15) 251
c) Toda gracia viene del Verbo Encarnado (16-17) 255

5. El final del Prólogo 257

13. JESUCRISTO EN EL «CORPUS» PAULINO Y EN LOS SINOPTICOS 258

1. Introducción 258

2. Jesucristo en las Epístolas paulinas 260
a) La Cristología de los himnos más antiguos 260
1) Phil 2,6-11 260
2) Rom 1,3-4 263
3) 1 Tim 3,16 263
b) La divinidad de Jesucristo en los escritos paulinos 265
1) *Christós* 266
2) *Kyrios* 267
3) *Ho Huios toû Theoû* (El Hijo de Dios) 269

3. Jesucristo en los Evangelios Sinópticos 270
a) Planteamiento metodológico 270
b) Jesús, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios 271
c) El «discurso de Jesús» y el «discurso sobre Jesús» 274
d) Lo explícito y lo implícito en la Cristología sinóptica 276

4. La Cristología implícita de los Sinópticos 276
a) Las «antítesis» de Mt 5,21-48 276
b) Jesús mayor que el Templo, Jonás y Salomón 277
c) Las exigencias de Jesús para ser su discípulo 278
d) El final de Mateo 278
e) El comienzo de Marcos 279
f) Conclusión 280

14. LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN LOS EVANGELIOS 281

1. La afirmación de la divinidad de Jesús en los Sinópticos 281
a) El Evangelio de Mateo 281
1) El Himno de Júbilo 282
2) Las apostillas derásicas de Mateo 282
3) El Evangelio de la Infancia 283
b) El Evangelio de Marcos 284
c) El Evangelio de Lucas 286
d) Una advertencia final 289

2. La divinidad del Verbo en el «corpus» de San Juan 289
a) Introducción 289
b) El Verbo de Vida: 1 Ioh 1,1-2 290
c) Siendo hombre te haces Dios: Ioh 10,33 290
d) El «engendrado por Dios»: 1 Ioh 5,18 291
e) El «salido de Dios»: Ioh 8,42 293

f) Despedida en la Ultima Cena: Ioh 16,27.30 294
g) El «enviado del Padre»: Ioh 17,8 294

15. RECAPITULACION: EL HIJO DEL PADRE 296

1. El misterio del ser teándrico de Jesús 296
a) El título de «Hijo del Hombre» 297
b) Jesús, Maestro y Profeta 298
c) Jesús se revela «gestis verbisque» 298
d) El autoconocimiento de Jesús 299

2. Relación, unión y distinción de «Personas» según el Cuarto Evangelio 300
a) Jesús llama a Dios «Padre suyo»: Ioh 5,17-18 300
b) Jesús llama al Templo «Casa de mi Padre»: Ioh 2,16 302
c) Las obras que hago «en nombre de mi Padre»: Ioh 10, 24-38 302
d) Yo y el Padre «Somos uno»: Ioh 10,33 303
e) Jesús dice «Yo estoy en el Padre»: Ioh 14,8-10.20 306

3. Planteamiento y solución de algunas dificultades 308

4. Apunte cristológico de la Carta a los Hebreos 310

16. EL ESPIRITU SANTO 313

1. Introducción 313

2. El Espíritu de Dios en el AT 313

3. El «Espíritu» en el NT 314

4. El testimonio sobre el Espíritu Santo en el libro de los Hechos 316
a) Conversión, Bautismo y Espíritu: Act 2,38-39 317
b) La imposición de manos y el Espíritu: Act 8,15-17 319
c) El Espíritu Santo y los gentiles: Act 10,44-48 319
d) El don de lenguas y el Espíritu: Act 19,5-6 320

5. El Espíritu Santo en el final del Evangelio de Mateo 321

6. El Espíritu Santo «Paráclito» en el Evangelio de San Juan 323
a) El Hijo anuncia el Paráclito: Ioh 14,15-17 324
b) El Padre envía el Paráclito a ruegos del Hijo: Ioh 14,23-25 324
c) El Paráclito procede del Padre: Ioh 15,26 325

d) Envío del Paráclito por el Hijo de parte del Padre: Ioh 16,1-15. 326

CAPITULO IV
SENTIDO DEL COSMOS EN LA BIBLIA

17. LA CREACION DEL MUNDO POR DIOS 331

1. El Dios Creador y la Creación 331
   a) Dios-Creador y creación en el AT 332
   b) DIOS-Creador y creación en el NT 333
   c) Trascendencia de Dios respecto de las criaturas 334
2. Los comienzos de la reflexión sobre el origen del mundo 335
   a) Las grandes culturas de las cuencas mesopotámica y egipcia 335
   b) Los mitos de los orígenes 337
3. Principales cosmogonías antiguas 338
   a) Cosmogonías egipcias 338
   b) Cosmogonías babilónicas 340
   c) Cosmogonías cananeas 341
4. Desmitificación de las antiguas cosmogonías por los hagiógrafos del AT 341
5. Sentido del mundo creado 343

18. EL ORIGEN DEL MUNDO SEGUN LA BIBLIA 345

1. Los dos relatos del Génesis sobre la Creación 345
2. Valor religioso y teológico de ambos relatos 346
3. El origen del mundo según Gen 1-2 347
   a) Primer relato (Gen 1): el esquema de los siete días 347
   b) Segundo relato (Gen 2): antropocentrismo 350
4. Historia de la interpretación de Gen 1-2 351
   a) Bosquejo histórico de la Antigüedad y Edad Media 351
   b) Los principios hermenéuticos 353
   c) La exégesis de Gen 1-2 en los tiempos modernos: – Investigación de los principios hermenéuticos 353
5. Orientaciones del Magisterio eclesiástico 356
   a) Las grandes encíclicas pontificias 356

b) Las «Respuestas» de la Pontificia Comisión Bíblica 357
c) La Carta de la PCB al Cardenal Suhard 357
d) La encíclica «Humani generis» 358
e) El Concilio Vaticano II 359

19. CUESTIONES CRITICAS HISTORICO-LITERARIAS SOBRE GEN 1-2 360

1. Cuestiones previas sobre la formación literaria del Pentateuco 360
2. La redacción del primer relato de la Creación 361
3. La redacción del segundo relato de la Creación 362
4. Los fondos y legados culturales que subyacen en estos relatos 365
5. Desmitificación de los préstamos culturales 368
6. Recursos y procedimientos literarios de exposición 369

20. ESTUDIO EXEGETICO DEL CAPÍTULO PRIMERO DEL GENESIS 372

1. La obra de la creación 372
a) La creación del mundo 372
1) Al principio: *bereshit* 372
2) La acción creadora: *bará* 373
3) El Dios Creador: *Elohim* 373
4) Los cielos y la tierra: el *cosmos* o universo 374
b) El caos primititvo 374
1) El caos y el vacío: *tohú wabohú* 374
2) El abismo u Océano: *tehom* 375
3) El Espíritu de Dios: *ruaj Elohim* 376
2. La obra de la distinción 377
a) La separación de los elementos 378
b) Primer día: La luz (Gen 1,3-5) 378
c) Segundo día: El firmamento (Gen 1,6-8) 380
d) Tercer día: El mar y la tierra 382
3. La obra del ornato 384
a) La producción de los «ejércitos» 384
b) Cuarto día: Las luminarias (Gen 1,14-19) 384
c) Quinto día: Los peces y las aves (Gen 1,20-23) 386
d) Sexto día: Los animales y el hombre (Gen 1,24-31) 387

4. El descanso sabático del séptimo día 388
Conclusión 389

CAPÍTULO V
FUNDAMENTOS BIBLICOS DE LA ANTROPOLOGIA

21. EL HOMBRE, «IMAGEN» DE DIOS 393

1. Introducción 393
a) Estado de la cuestión 394
b) Orientaciones hermenéuticas del Magisterio de la Iglesia sobre Gen 1-3 395

2. El hombre, criatura hecha a *imagen y semejanza* de Dios 396
a) La creación del hombre en la «tradición sacerdotal» 396
b) El soliloquio inicial 397
c) El nombre del primer hombre 398
d) Los términos «imagen» y «semejanza» 400
e) El hombre como «imago Dei» 401
f) El hombre como «imago Christi» 403

3. Otros datos de la Sagrada Escritura 404
a) El «dominio» del hombre sobre las demás criaturas 404
b) La distinción de los sexos 405
c) La bendición divina de la fecundidad humana 407
d) El alimento del hombre en los orígenes 408

22. HACIA LA COMPRENSION DEL SER HUMANO 410

1. La creación del hombre en la «tradición yahwista» 410

2. El esquema literario 412
a) El texto de Gen 2,4b-7 412
b) Esquema redaccional 412

3. El hombre, «ser viviente» 415
a) El término «basar» 416
b) Significado de «néfesh» 416
c) Sentido del vocablo «ruah» 417

4. El hombre, cuerpo informado por un espíritu 417

23. LA FORMACION DE LA PRIMERA MUJER 419

1. Presentación del tema 419

2. La formación de la mujer por Dios 420
a) El texto de Gen 2,18-25 420
b) El esquema literario del relato 420

3. La mujer como la «ayuda semejante» 422
a) La soledad originaria del hombre 422
b) La ciencia y autoconciencia de Adán 423
c) La ayuda semejante 424

4. La formación de Eva 425
a) La costilla de Adán 427
b) La reacción de Adán 428

5. El designio divino para Adán y Eva 430

6. La masculinidad y la feminidad 432
a) La formación de la mujer «ex adamo» 432
b) La unidad originaria y el Matrimonio 434
c) La libertad originaria y el Matrimonio 435
d) El «ser esponsalicio» humano y el celibato 436

24. LA CUESTION DEL MONOGENISMO 438

1. Presentación del tema 438

2. El origen del hombre en las culturas extrabíblicas 438
a) La antropología babilónica 439
b) La antropología egipcia 440
c) La antropología sumeria 441

3. La antropología bíblica 441

4. La teoría de la evolución 442

5. La hipótesis del poligenismo 444

25. EL PARAISO TERRENAL 446

1. El relato bíblico del Paraíso 446
a) El texto de Gen 2,8-17 446
b) Los mitos orientales sobre el Paraíso 447
c) El esquema literario del relato 449

2. El hombre en el Paraíso 450
a) El jardín del Edén 450
b) La descripción del Paraíso 451

3. Los misteriosos árboles del jardín 452
a) El árbol de la vida 452
b) El árbol de la ciencia del bien y del mal 453

4. Trabajo, libertad y muerte 454
a) El hombre, «ser cultivador» 454
b) La prueba de la libertad 457
c) La muerte y la inmortalidad 458

5. El mensaje teológico del Paraíso 459
a) El lugar de habitación del primer hombre 459
b) El estado de «justicia original» 460
c) Los dones preternaturales 461
d) El don de integridad 462

26. EL ORIGEN DEL MAL EN EL MUNDO 464

1. El origen del mal 464
a) La doctrina «dualista» 464
b) Bondad original de todo lo creado 465

2. La realidad del pecado en la vida del hombre 465
a) El pecado, «mysterium iniquitatis» 466
b) La desobediencia a Dios 467

3. El capítulo tercero del Génesis 467
a) El esquema literario 467
b) El contexto del relato de Gen 3 468

4. La serpiente y el demonio 469
a) La serpiente 469
b) El demonio 471

5. La tentación originaria 473
a) El diálogo seductor 473
b) Conocer el bien y el mal 474

27. EL PECADO ORIGINAL 476

1. El pecado de Adán y Eva 476
a) La pérdida de la inocencia original 477
b) La pérdida de la amistad con Dios 478

2. La sentencia de Yahwéh-Elohim 481
a) La justicia divina 481
b) La misericordia divina 483
c) La expulsión del Paraíso 486

3. Naturaleza del pecado original 487
a) La desobediencia a Dios 488
b) Sobre la universalidad del pecado 489
c) Sobre el carácter hereditario del pecado 492

4. Las penas por el pecado de los primeros padres 493
a) Consecuencias del pecado original para la humanidad 493
b) Estado del hombre caído 496

28. EL «PROTOEVANGELIO» 498

1. El texto de Gen 3,15 en su contexto 498

2. La mujer 499

3. Los «misteriosos» linajes 499
a) El linaje de la serpiente 499
b) El linaje de la mujer 501

4. ¿Es Gen 3,15 una profecía mesiánica? 502
a) La promesa mesiánica de un Salvador o Redentor 502
b) Sentido mariológico de Gen 3,15: Eva y María 503

CAPITULO VI
EL MISTERIO SALVIFICO EN EL AT

1. Introducción: La salvación 505

2. La Bíblia, un mensaje de salvación 505

3. Etapas del plan salvífico divino 507

4. La salvación: el cristianismo y otras religones 508

5. La economía salvífica en el AT 509

29. LA SALVACION Y LOS PATRIARCAS HEBREOS 510

1. El Pentateuco, el libro de las Promesas 510
a) El Pentateuco y las tradiciones patriarcales 512
b) La elección y la bendición divinas 513

2. Las promesas de Dios a Abraham 515
a) Las reiteradas promesas divinas a Abraham 515
b) La promesa fundamental 516

30. ABRAHAM Y LA ALIANZA CON DIOS 520

1. La Alianza de Dios con Abraham: Gen 15-17 520
a) El relato de la Alianza 520
b) La tradición de Agar 522

2. El signo de la Alianza 524
a) La circuncisión 524
b) El cambio del nombre al Patriarca 524

3. Otros episodios de la vida de Abraham 526
a) La teofanía de Mamré 526
b) La mujer de Lot 528
c) El sacrificio de Isaac 528
d) La caverna de Macpelá 530

4. Perfil del patriarca Abraham 530
a) Abraham y la historia profana 530
b) La paternidad de Abraham 531
c) La santidad de Abraham 533

5. Abraham y Cristo 535

31. EL DIOS DE ISAAC Y DE JACOB 537

1. Isaac, el heredero de las promesas divinas: Gen 26 537
a) A Isaac se le reiteran las promesas 537
b) La figura de Isaac en la Biblia 539

2. La elección de Jacob: Gen 25-32 540
a) La historia de Jacob 540
b) El nacimiento de Jacob 540

3. Primogenitura y bendición paterna del padre de las Doce tribus 542
a) La primogenitura 542
b) La bendición paterna 542

4. La figura de Esaú 544

5. Episodios clave en la vida de Jacob 545
a) La ayuda divina a Jacob cuando huía de Esaú 545
b) La visión de la escala 546
c) La lucha de Jacob con el ángel 547

6. Perfil de Jacob 549
a) Sus últimos años 549
b) La figura de Jacob 550

32. LA ELECCION DIVINA DE MOISES Y LA PASCUA 552

1. Moisés y la salida de Egipto 552
a) Datos históricos 553
b) Significación teológica del Exodo 553

2. La institución de la Fiesta de la Pascua 555
a) La Pascua y su significado 555
b) La institución de la primera Pascua 557

3. Significado de la Pascua cristiana 560

4. La Pascua en el AT 561
a) La Pascua en la vida de Israel 561
b) Pascua y fiesta de los Azimos 562
c) La Pascua y la tradición rabínica 564

5. La Pascua en el NT 565

33. MOISES, EL HOMBRE DE LA ALIANZA 568

1. La Alianza y las alianzas 568
a) Etimologías 568
b) Los ritos en las alianzas 570

2. La Alianza del Sinaí 571
a) Los precedentes de la Alianza sinaítica 571
b) La Alianza sinaítica 573

3. Contenido moral de la Alianza sinaítica 574
a) El Decálogo 574
b) La obligatoriedad del Decálogo 576

4. Israel, el pueblo de la Alianza 577
a) El pueblo de Yahwéh 577
b) Los ritos de la Alianza sinaítica 578

5. La Nueva Alianza 580
a) Las promesas de una Nueva Alianza 581
b) La Alianza del Nuevo Testamento 581

34. LA RENOVACION DE LA ALIANZA 585

1. Los libros históricos del AT 585

2. La renovación de la Alianza y el «quehal Yahwéh» 586

3. La renovación de la Alianza en la Historia de Israel 589
a) Introducción 589
b) La renovación de la Alianza por Josué 590

c) La renovación de la Alianza por Josías 592
d) La renovación de la Alianza a la vuelta del Exilio 595

4. La terminología bíblica sobre el amor y misericordia divinos 596
a) El concepto de misericordia en el AT 596
b) La misericordia y el amor 597
c) La fidelidad de Dios a la Alianza 598
d) La terminología bíblica de la misericordia 602
e) Los términos «hésed» y «émet» 602
f) El significado de «rahamim» 605

35. EL REINO O REINADO DE DIOS 607

1. Introducción 607

2. Noción de «Reino de Dios» en el AT 609
a) La Soberanía de Dios 609
b) Instauración de la Monarquía en Israel 610
c) Decadencia y desaparición de la Monarquía davídica 614

36. SALVACION, LIBERACION Y REDENCION EN EL AT 618

1. Introducción 618

2. Nociones de «salvación«, «liberación» y «redención» divinas 620
a) Evangelio, libertad y liberación 620
b) La liberación en el AT 620
c) Significado cristológico del AT 623

3. Estudio de los verbos hebreos «yasha'», «padah» y «ga'al» 623
a) El término «yasha'» 623
b) Significado de «lytron» 625
c) El verbo «ga'al» 625
d) El vocablo «padah» 626

CAPITULO VII
LA TORAH Y LA LEY DE CRISTO

37. LA LEY DADA POR MEDIO DE MOISES 634

1. Ley, Decálogo y Alianza. 634
a) La Ley y el Decálogo moral 634
b) La Ley y la Alianza divina 635
c) División de las leyes del AT 635

2. Génesis histórico-literaria de la Ley mosaica 636
a) Vocabulario legal 636
b) Las grandes agrupaciones legales del AT 638

3. La promulgación del Decálogo moral en el Sinaí 639
a) Los textos del Decálogo 639
b) Origen mosaico del Decálogo 640
c) El texto del Decálogo y su posible historia 642
d) Estructura del contenido y trascendencia del Decálogo 643

4. El Decálogo y la elección del pueblo por Dios: encuadramiento histórico 644

38. ESTUDIO EXEGETICO DEL DECALOGO MOSAICO 647

1. Introducción 647

2. Primer Mandamiento 648

3. Segundo Mandamiento 650

4. Tercer Mandamiento 651

5. Cuarto Mandamiento 653

6. Quinto Mandamiento 655

7. Sexto Mandamiento 656

8. Séptimo Mandamiento 657

9. Octavo Mandamiento 658

10. Noveno y Décimo Mandamientos 659

39. LA SABIDURIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO 661

1. Planteamiento del tema 661

2. Origen de la «Sabiduría» y de los «sabios» en Israel 662
a) La «Sabiduría» como don divino 664
b) Sabiduría, Revelación Divina y reflexión humana 666

3. Naturaleza de la Sabiduría 667
a) Fundamento de la verdadera Sabiduría 667
b) Elementos y vocabulario sapiencial en el AT 667
c) El «mashal» hebreo 669
d) La Sabiduría divina como causa de la sabiduría humana 670
e) Cualidades de la Sabiduría divina 672

4. Conceptos sapienciales en el mensaje del NT 674

5. La Sabiduría y la Ley 676

40. LA LEY DE CRISTO 677

1. Introducción 677

2. Concepto de «ley» en el NT 678

3. La actitud de Jesús ante la Ley del AT 679
a) Ante las prescripciones sobre pureza legal 681
b) Ante las leyes morales 682

4. La ética de las «antítesis» del Sermón de la Montaña 683
a) Primera antítesis: No matarás 684
b) Segunda antítesis: El adulterio y la impureza 684
c) Tercera antítesis: La indisolubilidad del matrimonio 685
d) Cuarta antítesis: El juramento 686
e) Quinta antítesis: La ley del talión 687
f) Sexta antítesis: El amor a los enemigos 688

5. Carácter imperativo de la Ley de Cristo 690

6. Paralelismo entre el Sinaí y el Sermón de la Montaña 691

7. Universalidad de la ética cristiana 692
a) Etica cristiana y Ley moral natural 693
b) Conclusiones sobre la ética de Cristo 694
c) La «letra» y el «espiritu» 695

8. La ley del amor 696

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO 697

BIBLIOGRAFIA 699
I. Manuales 699
II. Comentarios a la Sagrada Escritura 703
III. Diccionarios y enciclopedias 704
IV. Monografías 705

PROLOGO

El fin de la Biblia es dar a los hombres el testimonio escrito de las verdades concernientes a Dios y el camino que debemos recorrer para nuestra salvación. De ahí que la Biblia nos comunique también la obra que Dios mismo ha realizado —culminada en Cristo— para salvar a la humanidad necesitada. Esa finalidad incluye también el conocimiento religioso de la significación de otras realidades básicas: qué es el hombre, el mundo, el misterio del más allá, los medios de salvación y de santificación, las líneas generales del plan salvífico de Dios...

El conocimiento de la existencia de Dios Uno es alcanzable para la razón humana a través de la consideración de las cosas creadas. Sin embargo, Dios es una realidad tan profunda que desborda la capacidad limitada de nuestra inteligencia. Por eso ha querido revelársenos también de modo sobrenatural por medio de los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento y, sobre todo, en el Hijo Unigénito. Sólo tras la Encarnación del Hijo de Dios hemos llegado a saber algo —de modo cierto, si bien imperfecto— acerca del misterio de Dios Trino.

Conocemos algunas leyes y no pocos aspectos de la naturaleza de la creación, aunque sean muchos más los que ignoramos. Pero la significación última del mundo la podemos alcanzar únicamente a partir de lo que nos ha ido mostrando su Hacedor. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y la finalidad de cada existencia humana...? son cuestiones

que han preocupado, en todo tiempo, al pensamiento de los hombres.

La antropología bíblica es siempre teológica: el hombre es una criatura de Dios, hecho a imagen y semejanza suya, llamado a participar de la misma naturaleza divina, siendo hijo de Dios en Cristo por el Espíritu Santo, que habita en nuestros corazones. En definitiva, Dios ha dado a la criatura humana, como último fin sobrenatural, la posibilidad de verle tal cual es en la bienaventuranza eterna y de participar en la vida de las tres Personas trinitarias. Pero todo esto que acabamos de resumir en pocas palabras y con un lenguaje más bien conceptual, la Sagrada Escritura lo trata con imágenes vivas y en relatos de situaciones y acontecimientos concretos.

El proyecto que nos hemos trazado en nuestro libro no es, evidentemente, escribir una historia del pueblo de Israel y de los orígenes del cristianismo. Por eso no abordamos los problemas críticos —ciertamente complejos— de la historiografía bíblica, desde la época de los patriarcas hebreos hasta la primera expansión de la Iglesia. Ese es un campo realmente apasionante y con indudables relaciones con nuestras perspectivas de estudio. Sin embargo, es un objetivo distinto el que nos hemos propuesto. Tampoco ha entrado en nuestros planes abordar las cuestiones relativas a una introducción especial a los libros, o grupos de libros, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Habría alargado demasiado estas páginas. Remitimos, pues, a las muchas y excelentes introducciones críticas, existentes hoy día, a disposición de los lectores en las principales lenguas del viejo Continente (véase la Bibliografía general al final de nuestra obra). En algunos casos aludiremos a estas cuestiones introductorias, pero sin entrar en ellas a fondo.

Como puede verse por el Indice General, nuestro propósito ha sido desarrollar unos cuantos temas mayores en el ámbito de una Teología Bíblica sencilla, destinada a personas que se inician en el conocimiento teológico y espiritual de la Sagrada Escritura y a una toma de contacto con la Revelación divina escrita. No ha sido, pues, tampoco nuestro proyecto escribir una Teología Bíblica, sino sólo —como hemos dicho antes— desarrollar unos cuantos temas. La temática que hemos tratado, y que emerge de la lectura de los

libros sagrados, coincide, en líneas generales, con las grandes cuestiones que se ha planteado siempre el pensamiento humano, en sus diversas culturas. De ahí el título de nuestro libro. Nos detendremos, a veces, en la exégesis de algunos textos, especialmente importantes por la luz que proyectan sobre los respectivos puntos de estudio.

Nos ha parecido oportuno comenzar con una Introducción en la que, al tratar de la naturaleza de la Teología Bíblica, exponemos las perspectivas metodológicas de parte del trabajo que ofrecemos. Nos ceñimos —como hemos dicho— al estudio de algunos temas mayores entre los muchos que pueden ser objeto de la Teología Bíblica. Más concretamente, nos limitamos a extraer de los textos bíblicos y a exponer de modo ordenado cuatro temas básicos: Dios, mundo, hombre y salvación. No los tratamos exhaustivamente, por razones de brevedad; quizás especialmente el último lo hemos recortado considerablemente: un libro es siempre un espacio limitado. Por lo demás, esos temas son realidades bien distintas, pero, a la vez, relacionadas íntimamente. Su exposición permite enfrentar al lector con la exégesis de buen número de pasajes sagrados. Hemos intercalado estos textos entre nuestro comentario para facilitar su lectura y la contemplación de sus contenidos, aun a costa de alargar el número de páginas. Podríamos haber remitido al lector a que los buscase en su Biblia preferida; pero tenemos cierta experiencia de que, en no pocas circunstancias, el manejo de más de un libro a la vez y, sobre todo, la búsqueda continua de pasajes diversos produce fastidio y pérdida de tiempo.

Como advertencia, digamos que los textos del Nuevo Testamento están tomados de la *Sagrada Biblia*, traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra [1]. Los del Antiguo Testamento son versión propia, con apoyatura frecuente en dos traducciones acreditadas: *Sagrada Biblia* de F. Cantera y M. Iglesias [2] y la Biblia de Jerusalén [3]. Hemos querido reducir al mínimo las referen-

1. (12 volúmenes) EUNSA, Pamplona 1980-1989.
2. BAC, Madrid 1979.
3. Edic. española dirigida por J.A. Ubieta, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2.ª ed., 1978.

cias bibliográficas en notas a pie de página. El lector interesado puede también aclarar conceptos y datos mediante la bibliografía clasificada que incluimos al final del libro.

Quedan sin exponer otros muchos aspectos del plan divino de salvación, que va apareciendo, a lo largo de la Historia bíblica, en varias etapas: primero, la etapa de preparación, que se manifiesta en las profecías del Antiguo Testamento; segundo, la etapa cumbre, en la que Jesucristo lleva a cabo la obra de la Redención del género humano, y tercero, la que podemos llamar etapa de aplicación de esa obra redentora y que se manifiesta en la primera expansión de la Iglesia: en esta tercera se escriben los libros del Nuevo Testamento. El desarrollo de tales temas nos hubiera alargado excesivamente. Ya por sí mismos son materia para otro libro distinto del que ofrecemos.

La religión cristiana constituye un cuerpo doctrinal —dogmático, moral y espiritual—, pero es, sobre todo, la realización de un plan salvífico divino en favor del hombre. Las intervenciones de Dios en la Historia entran en la configuración de la vida de los hombres, tanto individual como colectivamente. De ahí que la perspectiva de los libros sagrados de ambos Testamentos sea más bien una verdadera Historia de la Salvación: Dios, que toma la iniciativa, con acciones concretas en el tiempo y en el espacio, y el hombre, que responde libremente, unas veces para bien y otras para mal. Esta circunstancia explica las frecuentes referencias que hacemos a la Historia Bíblica, aunque —como hemos dicho— no nos hayamos propuesto hacer una Historia de Israel y de los orígenes del Cristianismo.

En consecuencia, los personajes y los acontecimientos que vertebran los escritos sagrados no los podemos contemplar como nombres y episodios de un mundo que pasó, sino como realidades que siguen siendo vivas y actuales, que siguen gravitando en el mundo de nuestros días. En pocas palabras, el cristianismo, aun constituyendo ciertamente una doctrina, es de modo principal Jesucristo, el Mesías, el Salvador del hombre, que vive realmente en cada cristiano y en la Iglesia y también, de alguna manera, en cada acontecimiento, en cada decisión humana.

INTRODUCCION

ORIGEN DE LA TEOLOGIA BIBLICA

En la antigüedad cristiana no hay clara distinción entre Exégesis y Teología. Los Padres de la Iglesia, al estudiar los textos bíblicos, realizaron en muchos casos una verdadera investigación teológica y, viceversa, cuando se proponían profundizar en algunos misterios de la fe, solían realizar una labor de Exégesis bíblica. Exégesis y Teología Bíblica no constituían disciplinas diferenciadas ni, por tanto, se planteaba la necesidad de que hubiera unos especialistas en uno u otro aspecto del saber sagrado. En el siglo XIII, con la aplicación sistemática de la Filosofía al conocimiento racional del contenido de la fe, los maestros escolásticos fueron distinguiendo dos géneros de estudios: el *comentario* o *expositio* directo de los libros de la Sagrada Escritura, de una parte, y la recapitulación sistemática y especulativa del conjunto de la Revelación, de otra; a este segundo aspecto se le llamaba con diversas denominaciones, preferentemente con la de Sagrada *Teología*. Pero no hay tampoco, hablando propiamente, especialistas en una u otra dirección del estudio: Tomás de Aquino, por ejemplo, dedicó seguramente tanta actividad científica al *Comentario* exegético de los textos sagrados como a la síntesis *teológica*; de este modo, sus comentarios bíblicos están empapados de sabiduría teológica y sus tratados teológicos están, a su vez, llenos de citas y explicaciones de los textos sagrados.

Durante el Renacimiento, el desarrollo de los métodos históricos, literarios y filológicos condujo a un crecimiento de los estudios propiamente exegéticos, que desembocó en la separación, cada vez más acentuada, entre Exégesis Bíblica y Teología. Sin embargo, mientras tal crecimiento se mantuvo en el ámbito de intereses primordialmente religiosos y teológicos, la separación aludida no llegó a consumarse, sobre todo en términos de ruptura.

LA TEOLOGIA BIBLICA EN EL AREA CULTURAL PROTESTANTE

Separación entre Teología Dogmática y Teología Bíblica

La ruptura entre investigación teológica y bíblica se produjo a partir del racionalismo del siglo XVIII. Este, al negar la existencia y posibilidad de la Revelación sobrenatural, negó consecuentemente la posibilidad de toda ciencia basada en la fe. La Biblia se convirtió, para los racionalistas puros, en un monumento arqueológico y literario, en una cantera más donde acudir para la extracción de materiales en orden a la reconstrucción de la historia de la humanidad, de su cultura, pensamiento, instituciones, etc. Desde esa nueva perspectiva, la Teología Dogmática carecía de sentido y de interés. En consecuencia, tanto la Exégesis como la Teología Bíblica —que intentaba agrupar los resultados parciales de la exégesis de los textos— se transformaron en *Historia de Israel* —con acentuación en la evolución de su pensamiento religioso— y en *Historia del Cristianismo primitivo*. Desde fines del siglo XVIII, en un amplio sector de la teología protestante, especialmente la centrada alrededor de los círculos universitarios, se produjo la ruptura entre Teología Bíblica y Teología en el sentido clásico.

Quizá la figura más representativa de esta nueva dirección sea A.M. Gabler (1753-1826). En su obra *Oratio de iusto discrimine Theologiae Biblicae et Theologiae Dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (Altdorf 1787) afirmaba que la Teología Dogmática consistía en un filosofar sobre las cosas

divinas, mientras què la Teología Bíblica se ocupaba de la captación de las doctrinas que los diversos hagiógrafos habían sentido acerca de aquellas cosas. Si en ese punto podría pasar por un protestante ortodoxo, sin embargo, bajo el influjo de ideas racionalistas, Gabler sostenía que el método de acceso al sentido de los textos bíblicos debía ser sólo la interpretación gramatical e histórica, seguida de la comparación con los textos paralelos, para apreciar las semejanzas y desemejanzas. En resumen, el método propuesto por Gabler se insertaba en la corriente histórico-crítica, que entonces estaba en sus comienzos y que mantendría su hegemonía hasta mediados del siglo XX. Aún en nuestros días tiene peso e importancia indiscutibles, si bien ha perdido la exclusividad de que gozó en el siglo XIX. Con el método histórico-crítico se pretendía conocer el pensamiento sucesivo de los diversos autores bíblicos, estudiando los textos de la Escritura exclusivamente con los mismos métodos que ya se habían comenzado a emplear para los demás documentos de la antigüedad. Si los resultados de tales investigaciones no corresponden con los enunciados de la Teología Dogmática, incluso de la fe tradicional, son estos últimos los que deberán ser rectificados, porque, se decía, lo cierto y lo científico es el resultado de la investigación histórico-crítica [1].

La incidencia del criticismo racionalista histórico-literario

Pero Gabler no era un racionalista. Dejando muchos autores de menos importancia, habría que dar un salto de un siglo para encontrarnos con una aportación complexiva de verdadero peso científico en la corriente del racionalismo bíblico histórico-crítico. La obra más brillante en esta dirección fue probablemente la de J. Wellhausen (1844-1918), sobre todo su *Geschichte Israels* (Berlin 1878) y, después, su *Prolegomena zur Geschichte Israels*: ésta representó, dentro de un amplio sector del protestantismo liberal –y también fuera de él– la entrega incondicionada de la investigación en el

1. Para el surgimiento de la Teología Bíblica, su concepto y su desarrollo, cfr. CASCIARO, J.M., *Teología Bíblica,* en «Gran Enciclopedia Rialp», vol. 22, Madrid, 1979, pp. 256-259 y bibliografía allí citada.

Antiguo Testamento a los principios positivistas del criticismo a ultranza histórico-literario.

Obviamente, tales actitudes y principios constituían una negación de la Teología propiamente dicha, puesto que el objeto de ésta era subsumido por la Historia, y una historia que negaba, por principio metodológico, la posibilidad de un conocimiento científico en el que entrara como dato atendible lo sobrenatural y la incidencia de lo sobrenatural en la historia humana o, incluso, negaba, sin más, la existencia de lo sobrenatural. Era lo mismo que negar la posibilidad de una Revelación sobrenatural. Dentro de esta corriente cultural, la Teología Bíblica se reducía a la Historia del pensamiento religioso de Israel, imposible de reducir a un sistema: la única teología bíblica posible era la reconstrucción de la experiencia y del pensamiento religiosos de los diversos hagiógrafos, cada uno dentro de su entorno cultural e histórico.

Es conocido que J. Wellhausen supo exponer con especial brillantez y sistema el estado de las investigaciones de crítica histórico-literaria a que se había llegado en su tiempo, sobre todo en lo que se refiere a la hipótesis documental del Pentateuco, formulando la célebre teoría de las cuatro fuentes principales, llamadas por sus siglas respectivamente **J** (*Yahwista*), **E** (*Elohista*), **D** (*Deuteronomista*) y **P** (*Sacerdotal = Priester Kodex*). Pero Wellhausen no había prestado suficiente atención a la Arqueología, que en su tiempo empezaba a aportar datos fundamentales para el conocimiento de la historia del antiguo Oriente Medio y Próximo y, por tanto, para la Historia de Israel y de sus instituciones y literatura. Merced a tales descubrimientos, ya en vida de Wellhausen, se iniciaba una nueva orientación en los estudios de crítica histórico-literaria del Antiguo Testamento. Los investigadores se percataron pronto de que la literatura bíblica estaba plantada y había crecido en el *humus* de las sucesivas culturas y civilizaciones, en medio de las cuales fue desarrollándose la historia del pueblo elegido, primero del Antiguo y después del Nuevo Testamento.

La nueva crítica histórico-literario postwellhausiana

No pretendemos hacer ahora una historia de la Teología Bíblica, sino esbozar sólo una breve exposición del estado actual de las investigaciones sobre Teología Bíblica, singularmente sobre el Antiguo Testamento, que ocupa la mayor parte de nuestro estudio en este primer volumen de temas fundamentales de Teología Bíblica. Nos parece conveniente hacer algunas referencias a los hitos principales del inmediato pasado, porque ellos siguen influyendo en el momento actual y son convenientes para que éste sea entendido [2]. Así, aparte de otros autores, no podemos dejar de mencionar la obra *Schöpfung und Chaos (Creación y Caos)* de H. Gunkel (1862-1932), publicada en Göttingen en 1895. En ella, sin despreciar las investigaciones precedentes sobre las *fuentes* literarias del Pentateuco, se enfoca el interés sobre las *tradiciones* de los distintos pueblos, épocas y civilizaciones, con el fin de explicarse el grado de utilización y de transformación que habían hecho los hagiógrafos veterotestamentarios de tales legados culturales, cuyo influjo se había producido, en muchos casos, por vía oral y anterior a la redacción de documentos escritos. Gunkel trabajó especialmente en el libro del Génesis y luego en los Salmos (*Einleitung in die Psalmen,* Göttingen 1928-1933, edic. espaň. *Introducción a los Salmos*, Valencia 1983). Aportación especialmente importante de Gunkel fue el intento de delimitación de los *Gattungen*, esto es, *géneros formales* y *convencionales,* que debieron de preceder a los relatos escritos y estar en la base de la formación de estos últimos. Con esa nueva visión se recuperaban, al menos en parte, los antiguos legados culturales e institucionales del antiguo Oriente y se planteaba de modo más objetivo la datación de las tradiciones bíblicas: ya no interesaban sólo las fechas de redacción final por escrito de los documentos, sino también el origen, el ambiente histórico, social, religioso etc., el *Sitz im Leben,* en que surgieron esas tradiciones y esos géneros formales.

2 Puede verse un resumen en la obra colectiva *Comentario Bíblico «San Jerónimo»,* dir por R E Brown, J A Fitzmyer y R E Murphy, Ed Cristiandad, vol 5, Madrid 1972, pp 241-277 Cfr también Schreiner, J , (dir), *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento,* Ed Herder, Madrid 1972, pp 48-71

La escuela de la «Historia de las Formas»

Gunkel es, pues, el verdadero creador del *Método de la Historia de la Formas* (*Formgeschichtliche Methode*), que muy pronto otros estudiosos trasladaron a la investigación de los Evangelios y de todo el Nuevo Testamento. Como más importantes a este respecto deberemos citar a: R. Bultmann (primera obra importante: *Die Geschichte der synoptische Tradition.*, Göttingen 1921); M. Dibelius (primer libro de relevancia: *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1919; trad. españ. *Historia de las Formas Evangélicas,* Valencia 1984); K.L. Schmidt (primera obra digna de mención a este respecto: *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin 1919) y M. Albert (obra más importante: *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921).

También en el ámbito de los estudios veterotestamentarios Gunkel tuvo discípulos y seguidores, que aplicaron el *método de la Historia de las Formas* a otros campos. Así, H. Gressmann (1877-1927), tras haber hecho una amplísima recopilación de antiguos textos orientales, que podían servir para estudios comparativos con los textos bíblicos, llegaba a la importante conclusión de que la historiografía veterotestamentaria constituye la redacción terminal de muchas y muy variadas unidades literarias, que proceden de tradiciones orales anteriores, muchas de ellas con elementos míticos muy antiguos.

El método de la «Teología de las Tradiciones»

Quizás el más brillante de los seguidores de la escuela de Gunkel haya sido G. von Rad (1901-1984). Este imprimió un sello nuevo a la escuela: la investigación debe no sólo escrutar la historia de las tradiciones, sino también estudiar, con el mayor cuidado posible, el alcance y el sentido que cada tradición tenía en su origen, en su proceso y en la redacción final escrita. Además, el investigador no debe detenerse tampoco, siempre según von Rad, en los análisis histórico-literarios, sino buscar las síntesis. En este punto surgían las mayores dificultades, a saber, las de poder explicar cómo se articularon tan diversos elementos en los libros sagrados,

tal y como han llegado hasta nosotros. Von Rad, para intentar resolver esas dificultades, proponía establecer unas tradiciones clave (éxodo, alianza, conquista de la tierra), en torno a las cuales se debían articular los diversos elementos del proceso redaccional. La orientación de von Rad contribuyó a moderar la tendencia hacia la fragmentación excesiva, que había surgido tras las huellas de Gressmann. Pero tampoco von Rad conseguía abrir camino claro hacia la unidad de la Teología Bíblica del Antiguo Testamento: se quedaba en la teología de unas cuantas *tradiciones* principales. Son sintomáticas sus grandes obras conclusivas, que no superan la *teología de las tradiciones,* sin alcanzar una verdadera Teología del Antiguo Testamento en su conjunto. A este respecto pueden ser citadas, entre otras obras suyas: *Teología del Antiguo Testamento. 1. Teología de las tradiciones históricas de Israel,* (ed. española, Salamanca, 3ª edic. 1974). *2. Teología de las tradiciones proféticas de Israel,* (ed. española, Salamanca, 2ª edic. 1973). En cuanto a las tesis de principio, von Rad piensa que la Teología del A.T. no debe ser considerada un conjunto de verdades reveladas, sino más bien la exposición del *iter* por el que el esfuerzo del pueblo del A.T. fue entendiendo a Dios y su acción salvífica con la que el pueblo se vio beneficiado. En esa relación con Dios es como Israel se fue entendiendo a sí mismo y otras realidades: de ahí que, para von Rad, no debe buscarse una teología estática y uniforme, sino que Israel fue *cambiando y combinando* las diversas experiencias y comprensiones a lo largo de su historia.

Predominio de la Historia sobre la Teología.

El método de la Historia de las Formas fue aplicado por A. Alt (1883-1956) al estudio de la Ley veterotestamentaria. Se esforzó por reconstruir el origen y el desarrollo de la legislación hebrea, analizando los posibles subgéneros. Obra difundida ha sido su *Essays on Old Testament History and Religion* (New York 1968).

No podemos omitir aquí la línea de investigación de M. Noth (1902-1980), que concentró sus estudios sobre el Tetrateuco (los cuatro primeros libros del Pentateuco). El punto

clave que establece Noth es la federación de tribus israelitas: esa federación y sus circunstancias explicarían muchos aspectos que críticos anteriores habían considerado desde una visión excesivamente evolucionista de la historia y de la religión de Israel (orientación prevalente en J. Wellhausen y otros posteriores). Pero Noth piensa que será muy difícil, y en muchos aspectos imposible, reconstruir la historia de las tribus israelitas. Obra representativa de Noth es *Das System der zwölf Stämme Israels (El Sistema de las Doce Tribus de Israel* (Sttutgart 1930).

La Escuela Escandinava

Habiendo aprendido muchas cosas de Gunkel, la nueva escuela escandinava, radicada sobre todo en la Universidad de Uppsala, desarrolló y acentuó dos aspectos: el valor de la tradición oral y la importancia del papel del culto y del mito. En el ámbito de los estudios veterotestamentarios sobresalieron J. Pedersen y H.S. Nyberg, pero fue sobre todo S. Mowinkel (1884-1965) el más brillante exponente de esta escuela, mientras que algo después, en los estudios neotestamentarios, especialmente en los Evangelios, sobresalían H. Riesenfeld [3] y B. Gerhardsson [4]. En su extensa y profunda obra sobre los Salmos (6 vols. entre 1921 y 1924), Mowinkel mantuvo, en contra de la vieja tesis de Wellhausen, la importancia del culto en el desarrollo de la religión veterotestamentaria.

Tanteos de los estudios de Teología Bíblica protestante en los últimos años.

Para comenzar la exposición de lo que está pasando en las últimas décadas nos parece interesante traer a colación el siguiente párrafo del *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*: «Así como los racionalistas del siglo XIX reaccionaron violentamen-

3 Su obra más relevante fue quizás *Gospel Tradition and its Beginnins A study in the Limits of «Formgeschichte»*, London 1957

4 El libro suyo más importante lleva por título *Memory and Manuscript Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 2 ª ed 1964

te contra el dogmatismo teológico de sus predecesores, así los exegetas contemporáneos están reaccionando contra la ortodoxia crítica del siglo XIX. Durante demasiado tiempo, dicen, la exégesis ha permanecido estéril por culpa de un exagerado afán de objetividad en los estudios bíblicos. Las técnicas que se aplican con éxito en las literaturas profanas no son capaces de explicar la experiencia religiosa consignada en la Escritura. La Biblia, en efecto, es algo más que el reflejo exacto de unas concepciones antiguas; su elemento distintivo no pertenece al ámbito del análisis científicamente verificable. La teología bíblica se ha revitalizado en el siglo XX porque los críticos se han ido convenciendo de que el factor de inexplicabilidad que se da en la religión hebrea no puede ser interpretado certera y totalmente a menos que el exegeta asuma un compromiso teológico. Por consiguiente, una cuestión decisiva en el campo de la investigación veterotestamentaria es saber si el biblista puede interpretar plenamente la Escritura mediante un análisis literario e histórico o si, por el contrario, éste ha de ser también teológico. El compromiso a que se refieren los modernos teólogos bíblicos no es simplemente un indiscriminado retorno a la vieja ortodoxia. Es un compromiso que va de la mano con la crítica objetiva y científica, consciente de que la Biblia no presenta una revelación a base de enunciados, sino más bien la respuesta humana a la acción de Dios que se revela en la historia. Para captar la esencia de esta revelación divina hay que contar con la crítica literaria y con la crítica histórica, pero éstas no pueden por sí mismas percibir la peculiaridad de la presentación bíblica de la fe» [5].

LA TEOLOGIA BIBLICA EN EL AMBITO CATOLICO

No nos interesa aquí retrotraernos a épocas pasadas [6], sino a las corrientes que hoy día siguen gravitando en los estudios

5 A SUELZER, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, vol 5, Madrid 1972, p 271

6 Ciertamente en esa línea habría que mencionar en un puesto de honor a Richard SIMON (1638-1712), pionero de la crítica bíblica con la primera de sus obras *Histoire Critique du Vieux Testament*, 1678

de Teología Bíblica. Como *humus* en el que fue posible el crecimiento de ésta en la época moderna hay que destacar varias áreas principales de estudio e investigación y de orientación e impulso: una floreció en lengua francesa en el último tercio del siglo XIX; otra en ámbito cultural alemán; una tercera, muy reducida en extensión, pero de gran influjo hermenéutico y programático, apareció en lengua española. En todas ellas hay que ver influyendo decisivamente la acción orientadora del Magisterio Pontificio desde finales del siglo XIX.

El resurgimiento de la Exégesis católica a finales del siglo XIX

En el *ámbito alemán*, R. Cornely, J. Knabenbauer y F. von Hummelauer iniciaron en 1886 el monumental *Cursus Scripturae Sacrae*, dotado de una vastísima erudición y de gran seriedad científica que, de modo semejante a otras obras paralelas en lengua alemana, francesa, etc., tuvieron amplia y prolongada difusión.

En el *ámbito español* tuvo especial relevancia la obra del Cardenal Ceferino González O.P., *La Ciencia y la Biblia* (Madrid 1891), cuya larga introducción constituía un programa hermenéutico sobre los principales problemas exegéticos que entonces se debatían en Europa. C. González era un inteligente filósofo y teólogo, con un saber bastante enciclopédico y una sorprendente clarividencia, interesado por todas las cuestiones importantes del pensamiento y de la ciencia. Su obra trascendió ampliamente las fronteras de España. Así, lo fundamental de su introducción a *La Ciencia,* fue asumido por el Padre M.-J. Lagrange O.P. y publicado literalmente, en traducción francesa, al año siguiente, en el primer número de la *Revue Biblique*, como presentación programática de la prestigiosa revista, que en aquel momento nacía.

La mención del P. Lagrange nos obliga a ocuparnos inmediatamente de lo que ocurría en aquel entonces en el *ámbito francés*: una amplísima repercusión alcanzaba el *Manuel Biblique*, en cinco vols., de M. Bacuez, F. Vigouroux y A. Brassac, de vasta erudición y de actitudes prudentes. El mismo Vigouroux iniciaba en 1891 y terminaba en 1912 una de las obras más imponentes de su época: el célebre *Dic-*

tionnaire de la Bible, que ha sido uno de los libros básicos y más consultados durante décadas. Pero, sobre todo, la aportación más relevante de la exégesis católica francesa giró en torno a la figura de M.-J. Lagrange, que fructificó en una producción científica profunda y extensa y en dos actividades de especial importancia: la fundación de *L'École Biblique et Archéologique Française* de Jerusalén, en 1891, y la fundación también de la *Revue Biblique*. La labor del P. Lagrange constituyó un hito decisivo en el desarrollo de los estudios bíblicos entre los católicos, en general, y del avance de la Teología Bíblica, en especial.

El influjo de *La Ciencia y la Biblia* no quedó en el círculo de M.-J. Lagrange y sus discípulos, sino que también puede reconocerse ampliamente en el texto de la Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, publicada el año siguiente de *La Ciencia y la Biblia*, esto es, en 1893 [7]. Esta Encíclica es considerada comúnmente como la *carta magna* de promoción y renovación de los estudios bíblicos en el ámbito de la Iglesia Católica.

La década de 1890 marcó, pues, un giro extraordinariamente positivo en la historia de la Teología Bíblica. Fue, podemos decir, el despertar de un prolongado sueño de casi dos siglos, desde la muerte de R. Simon. De alguna manera, desde ese momento se pusieron las bases que hicieron posibles los avances desde entonces hasta nuestros días.

Despliegue de los estudios bíblicos en el campo católico, en las primeras décadas del siglo XX

El impulso dado por León XIII no se redujo a la publicación de la Encíclica *Providentissimus Deus*. Entre otras actividades, creaba en 1902 la *Pontificia Comisión Bíblica* con la finalidad de fomentar los estudios científicos acerca de la Sarada Escritura y de orientar y defender la ortodoxia en el desarrollo de tales estudios. Por su parte, San Pío X, sucesor de León XIII, erigía en 1909 el *Pontificio Instituto Bíblico*

7 Cfr LARRANAGA, P., *El Card Ceferino Gonzalez y S.S. Leon XIII frente al problema bíblico de su siglo*, en «Estudios Bíblicos» 7 (1948) 101-108. Cfr también MUÑOZ IGLESIAS, S., *Documentos Bíblicos*, «BAC», Madrid 1955, pp. 44-48.

de Roma, como centro especializado, donde se realizaran investigaciones y se impartiera la docencia, al más alto rango, sobre la Sagrada Escritura.

Tales incentivos dieron muy pronto sus frutos. En 1920, el P. Instituto Bíblico comenzaba la publicación de dos revistas de investigación (*Biblica* y *Orientalia*) y otra de alta divulgación (*Verbum Domini*), mientras en L'École Biblique de Jerusalén cobraban fuerza la *Revue Biblique* y la colección de libros de investigación *Études Bibliques*.

Pero el desarrollo de la Exégesis se producía por todos los ámbitos de la catolicidad. En Francia surgía una pléyade de exegetas cuyo esplendor dura todavía. Entre otros, L. Pirot, secundado por A. Clamer, comenzaba en 1935 la excelente *Sainte Bible*, con amplios y eruditos comentarios, cuya terminación duraría unos veinticinco años. El mismo L. Pirot, junto con A. Robert, iniciaban en 1928 la publicación del *Supplément au Dicctionnaire de la Bible,* que en estos momentos está finalizando la publicación de los últimos fascículos (después de más de sesenta años desde su comienzo). En Alemania se iniciaba, en 1924, otra célebre traducción de la Biblia, con extenso comentario, conocida por la *Bonner-Bibel,* la «Biblia de Bonn». También en la misma década se fundaba la «Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España» (AFEBE), con la revista propia *Cultura Bíblica*. En los Estados Unidos comenzaba la revista *Catholic Biblical Quarterly*, órgano de la Asociación Bíblica Católica de aquel país. Algo parecido ocurría en Italia con la *Rivista Biblica*.

Florecimiento de la Teología Bíblica católica desde el Pontificado de Pío XII

No sería justo omitir, en este rápido recorrido, el nuevo impulso dado a la Exégesis por la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII el año 1943, cuya repercusión fue inmediata y dura hasta nuestros días. El documento alentaba a los investigadores católicos a profundizar en sus estudios con confianza y libertad. En la misma línea se situaba la *Carta* de la P. Comisión Bíblica (de 16 de enero de 1948) *al Card.*

Suhard, arzobispo de París [8]. También estas nuevas intervenciones Pontificias dieron sus frutos, cuya enumeración se haría en este punto demasiado prolija y caería fuera de nuestro propósito. Podemos afirmar que los documentos posteriores del Magisterio eclesiástico, en líneas generales, han seguido la pauta emprendida por la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, y no han representado giro apreciable en la investigación bíblica, sino que han sostenido ésta en la orientación que hemos descrito brevemente [9].

INTENTOS RECIENTES DE CONSTRUCCION DE UNA TEOLOGIA BIBLICA

Pese a las múltiples tensiones a que ha sido sometida a lo largo de los dos últimos siglos de investigación crítica, la Teología Bíblica en general, y la católica en particular, se encuentra en condiciones mucho mejores que cuando empezó, por la sencilla razón de que ahora se tiene la experiencia de los tropiezos pasados. Los diálogos científicos, incluso las discusiones a veces no serenas, mantenidas durante dos siglos, han producido un acercamiento entre los científicos serios, cualquiera que sea su confesionalidad. De este modo puede decirse que en la actualidad, de alguna manera, las orientaciones y las escuelas exegéticas no se distinguen tanto entre sí por sus instancias confesionales como por los métodos que emplean y la temática en que están interesadas primordialmente. En este sentido hoy día se habla más bien de exégesis histórico-crítica, o de exégesis sociológica, o de análisis semiológico de los textos, etc., agrupándose en cada orientación de exégesis, o método de trabajo, investigadores pertenecientes a unas u otras confesionalidades cristianas y aun a la religión judaica.

8. No es nuestro propósito detenernos en estos temas. Remitimos al lector a la excelente obra de S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos,* cit. *supra* en la nota 7.

9. Como documentos más relevantes, por orden cronológico, habría que citar la encíclica de Pío XII: *Humani generis* (1950), la Instrucción de la P. Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* sobre la veracidad histórica de los Evangelios (1964) y, sobre todo, la Const. dogm. *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, sobre la Divina Revelación (1965).

Ello no quiere decir que no existan muchos y graves problemas, ante los que se adoptan soluciones divergentes, en general provisionales, porque los datos son todavía fluctuantes y no se impone por su propio peso ninguna determinada interpretación. Puede decirse que son muchos los estudiosos de ambos Testamentos que están retornando al estudio más decididamente teológico. Por no citar sino unos cuantos ejemplos –la literatura científica a este respecto es inmensa en nuestros días–, vemos intentos clarividentes de síntesis interpretativas y teológicas, como, desde el lado católico, las de: Pierre Grelot, en dos libros suyos, titulados respectivamente *Sentido cristiano del Antiguo Testamento* (ed. españ. Bilbao 1967) y *Biblia y Teología. La Antigua Alianza y la Sagrada Escritura* (ed. españ. Barcelona 1969); las obras valiosas de Peter Heinisch, *Teología del Antiguo Testamento* (ed. españ. Barcelona 1968); P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* (ed. españ. Barcelona 1969); M. García Cordero, *Teología de la Biblia. Tomo I: Antiguo Testamento* (Madrid 1971) y *Tomos II y III: Nuevo Testamento* (Madrid 1972); Max Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (ed. españ. Madrid 1966); K. Westermann, *El Antiguo Testamento y Jesucristo* (ed. españ. Madrid 1972); R. Schnackenburg, *Teología del Nuevo Testamento* (ed. españ. Bilbao 1973) y K. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* (ed. españ. 5 vols. Madrid 1975-78). O bien, del lado no católico, las teologías de: G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. 1. Teología de las Tradiciones históricas de Israel. 2. Teología de las Tradiciones Proféticas* (ya citadas); G. Wright, *El Dios que actúa. Teología Bíblica como narración* (ed. españ. Madrid 1974); E. Jacob, *Teología del A.T.* (ed. españ. Madrid 1969); W. Zimmerli, *Manual de Teología del A.T.* (ed. españ. Madrid 1980), etc.

No obstante la gran proliferación de literatura acerca de Teología Bíblica, no se ha llegado todavía a un consenso sobre la naturaleza de esta disciplina, ni sobre sus límites con otras ramas del saber teológico, especialmente con la Teología Sistemática y con la Exégesis. Los esquemas de F. Ceuppens en su *Theologia Biblica* [10], o de P. Heinisch [11], presentan

10 6 vols., Marietti, Taurini-Romae 1950-56

11 *Teología del A T*, ya cit., edic original *Theologie des Altes Testament*, 1940

una estructura temática y expositiva en gran dependencia de los tratados de Teología Dogmática. Por su parte, P. van Imschoot, en su *Teología del Antiguo Testamento* [12], se fija poco en el desarrollo y evolución que sufren los grandes temas a lo largo de los muchos siglos de revelación del A.T. En cambio, W. Eichrodt, en su *Teología del A.T.* [13], conjuga el método histórico-genético con cierta especulación teológica, con lo que consigue un resultado que, por largo tiempo, ha sido excelente; pero Eichrodt enfocó desde el tema de la Alianza su visión de la teología veterotestamentaria de manera tal vez excesivamente polarizada.

Este modo de focalizar la Biblia, o uno de sus Testamentos, desde un tema vertebral ha sido seguido por otros investigadores. Así, por ejemplo, W. Vischer, en *Das Christuszeugnis des Alten Testament* (1942), ve toda la Biblia desde la Cristología: ello constituye indudablemente un gran acierto, pero el modo de realizar el proyecto ha sido criticado con razón. Un enfoque semejante al anterior fue el de O. Procksch en su *Theologie des Alten Testament* (Gütersloh 1950). Acerca de otros autores de Teologías Bíblicas ya hemos dado más arriba una orientación.

El pluralismo en la Revelación y las diversas Teologías Bíblicas

Probablemente a causa de una extrapolación de los presupuestos del método de la *Historia de la Redacción* (*Redaktiongeschichtliche Methode*), aparecido alrededor de 1950, no pocos autores han iniciado una especie de fuerza centrífuga, con arreglo a la cual se ha ido operando una diversificación, cada vez más radicalizada, de múltiples Teologías Bíblicas. La razón en que se apoya esta postura es la estimación de la existencia de un claro «pluralismo» en las mismas fuentes de la Revelación, esto es, en las concepciones diferentes de los diversos hagiógrafos bíblicos. Aquí, la voz más fuerte la han llevado quizá los investigadores del Nuevo Testamento y, concretamente, algunos sectores de los seguidores a ul-

12 Ed. esp. Madrid 1969, ed. original 1956
13 Ed. esp. Madrid 1975, ed. original *Theologie des A T* 1934

tranza de la *Redaktionsgeschichte*. También pueden haber influido los esfuerzos por el diálogo interconfesional, encaminado hacia un acercamiento ecuménico entre los cristianos, y la dura realidad de las dificultades para alcanzarlo.

En contra de la *Formgeschichte*, que sostenía la consabida tesis de que los evangelistas —y en general, los hagiógrafos del N.T.— *no eran verdaderos autores* de sus libros, sino *meros recopiladores* de documentos de las tradiciones precedentes, la *Redaktionsgeschichte* defendió, con razón, el carácter de verdaderos autores de los Evangelistas y de los otros hagiógrafos bíblicos [14]. Ello significaba una corrección positiva de los excesos de los presupuestos del método histórico-formal. Pero algunos autores extrapolaron las posiciones del nuevo método, llegando a afirmar que cada autor del N. T. había tenido no sólo un plan distinto de redacción de su respectiva obra, sino una concepción y un proyecto diversos e irreconciliables de Cristología y de cristianismo. De ahí la imposibilidad de escribir una única Cristología y de tener una única concepción válida del cristianismo. Por consiguiente, las enormes diferencias que hoy se aprecian entre las diversas confesiones cristianas, siempre según esta corriente, no serían consecuencia de posturas particularistas posteriores, sino que tendrían su fundamento teológico e histórico en el mismo pluralismo de los orígenes, esto es, de la Revelación.

El defensor más conspicuo de esta posición es quizás el exegeta luterano E. Käsemann, que por otro lado había escrito valiosos estudios en años anteriores [15]. Käsemann, y algunos investigadores afines, han tenido una fuerte influencia en otros muchos autores protestantes y católicos, según una amplia gama de posturas, que va desde las más radicalizadas hasta las más moderadas [16]. El pluralismo radical a propósito

14 Cfr CONCILIO ECUM VATICANO II, *Const dogm «Dei Verbum»*, n 11

15 Ernst KASEMANN saltó a la fama con su resonante conferencia programática de 1953, publicada muy poco después con el título de *Das Problem des historischen Jesus* En ella se oponía a algunas de las tesis básicas de su maestro R BULTMANN, y se daba además la coincidencia de haberla pronunciado en Marburg, precisamente en la Universidad donde, unos treinta años antes, BULTMANN había ejercido su magisterio y sus publicaciones más brillantes

16 Cfr CASCIARO, J M , *Estudios sobre Cristología del N T*, EUNSA, Pamplona 1982, pp 369-371 y 68-69

del N.T., obviamente, había de pasar a los estudios del A.T. que, por su misma naturaleza y por su larguísima y complicada historia redaccional, presenta evidentemente unos cambios de mentalidad, cultura, etc. mucho más acusados que los del N.T.

La Teología Bíblica en los últimos quince años

Las circunstancias a que nos hemos referido explican por qué en la actualidad —en los últimos quince años, más o menos— los autores no quieran arriesgarse a emprender obras complexivas de Teología Bíblica, ni siquiera de Teología de todo el Antiguo Testamento o del Nuevo. Por ello, apenas si en la bibliografía actual no hay sino reediciones o, todo lo más, nuevas ediciones —urgidas en general más por las casas editoriales que por los propios autores— de las publicadas diez o quince años atrás. Esta situación contrasta con la enorme cantidad de estudios y publicaciones sobre campos muy concretos pero valiosos, o bien, de diccionarios especializados, en los que se estudian, desmenuzados en pequeñas parcelas, los múltiples temas de la Revelación divina escrita [17]. Cada vez se tiende a fraccionar más el objeto de estudio. Así, ya no es todo un Testamento lo que se estudia, sino un sector solamente, un autor, o un libro. En esta línea se han conseguido estudios relevantes sobre la teología de San Pablo, o de cada uno de los Evangelios Sinópticos, o del Cuarto Evangelio [18]. Incluso, se han obtenido excelentes frutos en el estudio de temas importantes en algunas áreas de la Sagrada Escritura. Tales resultados positivos corren paralelos, sin embargo, a interpretaciones globales muy dispares, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Puede ser paradigmática a este respecto las discrepancias de *lecturas* de la figura de Jesús hechas sobre los Evangelios en los últimos años, que dependen más de instancias filosóficas y hermenéuticas previas que de conclusiones razonables de estudios exegéticos

17 Cfr la BIBLIOGRAFÍA que ofrecemos al final de nuestro libro, especialmente el apartado III «Diccionarios y Enciclopedias»

18 Nos abstenemos de citar Bibliografía aquí, pues alargaría demasiado nuestra exposición, por ser inmensa la literatura al respecto

y de datos textuales [19]. A este respecto es interesante el documento, de carácter informativo y orientador, de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1984 sobre Cristología [20].

Resultado positivo de muchos esfuerzos de exégesis crítica es haber conocido mejor que en tiempos precedentes la índole peculiar literaria y teológica de cada hagiógrafo, o de cada libro del Canon de las Escrituras. En esa línea habrá que seguir trabajando, pero intentando conjugar la especialización fraccionada con la unidad y visión general de la Teología Bíblica, sin que perdamos el sentido de la unidad de toda la Sagrada Escritura, por ser Dios el autor principal de toda ella, aunque nos hable de muy diversas maneras y en muy distintos vehículos culturales, a tenor de la diversidad de los hagiógrafos y de sus tiempos.

19 Cfr O'GRADY, I F, *Models of Jesus,* Image Books, New York 1982, BERKLEY, R F, EDWARDS, S A (edits), *Christological Perspectives,* Pilgrim Press, New York 1982

20 Cfr COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie,* Ed du Cerf 1984 El documento no quería tener caracter oficial y obligatorio, por eso no fue editado por un organismo propio de la Santa Sede Hay edic española, traduccion y notas por SANZ VALDIVIESO, R, Murcia 1988

CAPITULO I

EL ACCESO A DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

METODOLOGÍA

En relación con lo que hemos dicho al final de la *Introducción* a este libro hay que añadir que en la mayoría de la temática teológica contenida en la Biblia —y ello vale de modo eminente para el «tema de Dios»— cabe una alternativa metodológica previa: 1) considerar la Sagrada Escritura, tal como se ha conservado en el Canon, como un todo, como una unidad sustancial fundada en la unidad del autor inspirado de toda ella, Dios. 2) La alternativa va como en sentido contrario: indagar qué ha dicho cada libro, cada autor; incluso, en aquellos libros que han tenido una larga y complicada gestación literaria, analizar qué es lo que pertenecería a cada una de las fuentes de ese libro.

La primera actitud fue anterior al desarrollo de los métodos histórico-críticos; pero hoy día tiene también plena vigencia en la amplia corriente de investigación literaria y textual que estudia el texto *prout iacet*, como lo conocemos, en una *visión sincrónica*. Fundamenta su método en que lo vigente es el texto acabado, en cuanto que es él el que expresa el «tejido» de relaciones de sus diversos componentes: es el conjunto acabado el que porta el sentido global, a la luz del cual pueden enfrentarse los diversos elementos.

Por el contrario, la segunda actitud cultural, llamada *diacrónica*, toma como base de investigación el análisis de los elementos, intentando separar y reconstruir la identidad y al-

cance de cada uno de ellos —cada «fuente»— antes de que fuera incorporado al conjunto definitivo.

Ambas metodologías tienen sus razones de ser y presentan sus ventajas e inconvenientes y son, de alguna manera, complementarias. Lo ideal sería utilizarlas a la vez. Pero, por su respectiva índole, son también de algún modo irreconciliables. En el estado actual de los estudios, hay lugar para todos los gustos. Nos parece que, en un libro de la naturaleza del que nos hemos propuesto, debemos recorrer la difícil vía de reconciliación, en la medida de lo posible, que tiene también —¿por qué no decirlo?— sus ventajas y sus inconvenientes. Así, pues, presentaremos el capítulo I (la revelación acerca de Dios en el A.T.) mediante un tratamiento más cercano a la visión de conjunto (sincrónica), constituyendo este capítulo una amplia introducción al tema de Dios en el A.T. Por contraste, en el capítulo II (la revelación de la unidad de Dios), emplearemos un tratamiento más cercano al que resulta de los métodos histórico-críticos (visión diacrónica). En cualquier caso, por el carácter elemental y breve de nuestro libro, no seguiremos estricta y detalladamente ninguna de ambas visiones, sino que nos moveremos con la libertad e independencia que nos han parecido convenientes [1]. Así pues, el capítulo primero viene a ser un primer acceso al tema de Dios en la Biblia. En él partimos de una cierta *praecognitio* o *Vorverständniss*, de manera algo conceptual, con ciertas prospecciones históricas, para penetrar, después, en el capítulo segundo, con un examen más analítico y exegético, en lo que nos ofrecen los textos bíblicos al hilo de la Historia patriarcal y de la Alianza.

El Antiguo Testamento contiene una profundísima revelación de Dios Uno y sólo pálidas huellas —*adumbrationes*— de la Trinidad en las criaturas. «La economía de salvación anunciada, contada y explicada por los escritores sagrados,

1 Para más detalle sobre la metodología cfr CASCIARO, José María, *Exégesis Bíblica, Hermenéutica* y Teología, EUNSA, Pamplona 1983, CASCIARO, J M (dir), *Biblia y Hermenéutica* (cit en BIBLIOGRAFIA, I), GREG, Prosper, *Hermenéutica y Teología Bíblica,* Ed Borla, Roma 1986, BEAUDE, P M, *Tendences nouvelles de l'Exégèse,* Paris 1979, LAURENTIN, René, *Comment reconcilier l'Exégese et la Foi?,* O E I L, Paris 1984, AA VV, *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse,* (cit en BIBLIOG IV)

hecha palabra de Dios, se encuentra en los libros del Antiguo Testamento» (*Dei Verbum*, n. 14) [2].

¿Cómo es la revelación que Dios hace de Sí mismo en los libros del A.T.? Dios es el protagonista principal de los relatos sagrados: sus acciones, sus palabras, sus designios, su revelación, constituyen en definitiva la misma razón de ser de la Sagrada Escritura [3].

2 «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad» (*Dei Verbum,* n 2)

3 «Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación establecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata con los hombres Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina» (*Dei Verbum,* n 15)

1

EL ACCESO A DIOS UNO [4]

1. Existencia de Dios

Dios existe: para los autores bíblicos es un dato de partida incuestionable; existe como un hecho que se admite sin necesidad de demostración. Para el hagiógrafo resulta innecesario plantearse demostración racional alguna de la existencia de Dios.

En el AT son desconocidos los ateos teóricos. Los pecadores y los impíos son aquellos que afirman que Dios no se ocupa de los hombres, pero no niegan su existencia [5]. Conocer a Dios es reconocer su absoluto dominio sobre todas las cosas, su poder manifiesto en obras maravillosas [6]; y, en consecuencia [7], prestarle sumisión y obediencia, tener, pues, confianza en El.

Al Dios bíblico se le conoce porque El ha querido revelarse. Se ha mostrado, ha hablado con el hombre [8], manifiesta su poder [9] y su superioridad sobre pretendidas divini-

4 Cfr Bauer, Johannes B (dir), voz *Dios*, en *Diccionario de Teología Bíblica* (cit en Bibliografía, III), cols 273-275, Precedo, J, voz *Dios*, en Diez Macho, A -Bartina, S (dirs), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog III), cols 946-952, Quell, G, art *Theos*, en Kittel-Friedrich (dirs), *Grande Lessico del NT*, (cit en Bibliog III), vol 4, cols 366-387) (Kittel-Friedrich, dirs, *Theologisches Worterbuch zum NT*, III, [cit en Bibliog IV], pp 82-90)

5 Cfr 1 Sam 2,12, Ier 2,8, Soph 1,12

6 Cfr Ps 104, Iob 38 y 39

7 Cfr Ps 36, 11, 87,4

8 Cfr Gen 18,1, Ex 3,2ss

9 Cfr Is 19,21

XALOC
Sgdirección

dades extranjeras [10]. Su presencia constante, activa, eficaz desde los primeros versículos del libro del Génesis, así lo confirman. Y si en algún pasaje bíblico se nos presenta alguna prueba de la existencia de Dios [11], se trata más bien de un argumento para rechazar los falsos dioses que se construyen los impíos.

La Sagrada Escritura y, en particular el AT, no nos presenta los distintos aspectos del Ser divino a modo de una síntesis de la naturaleza de Dios. En realidad, sucede al contrario: en el AT no se estudia a Dios como objeto, no se le objetiva desde ningún punto de vista; se habla simplemente de Dios en un mensaje dirigido a los hombres. Más aún, en la Sagrada Escritura quien habla de Sí mismo es el propio Dios.

No hay, por tanto, en los libros inspirados, descripción de la naturaleza divina; en cambio nos ofrece una gama riquísima e inagotable de aspectos del obrar divino. El Dios del AT no es una fuerza impersonal; no es tampoco un dios de la naturaleza, ni una personificación de las fuerzas cósmicas; es un ser de naturaleza personal, que interviene en la historia de los hombres y la protagoniza: es el Dios de la Historia, vivo y activo.

Es de advertir que aun siendo Dios completamente incomprensible para el hombre [12], las características personales del Dios del AT responden a las categorías intelectuales de la mentalidad semita —distante de la especulación filosófica o teológica—, en la que destacan los aspectos concretos y se huye de la abstracción.

2. Dios en la Ley y los Profetas

a) *Dios en la Ley*

Las enseñanzas del AT sobre la unidad de Dios son firmes y claras: el Dios único es quien crea el universo y al

10 Cfr Sap 13
11 Cfr Sap 13,1-9
12 Cfr Is 40,28

hombre [13]; quien arroja del paraíso a nuestros primeros padres [14]; quien se pone en contacto con los Patriarcas, les habla y establece pactos y promesas con ellos, y quien forma su pueblo para sí tras la alianza sinaítica. Los mismos nombres con que Dios se revela se refieren siempre al mismo y único Dios. La unidad de Dios está, pues, abiertamente declarada en los textos sagrados, por ejemplo:

«Escucha Israel: Yahwéh es nuestro Dios, Yahwéh es uno. Amarás a Yahwéh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5) [15]

Es ésta una verdadera profesión de fe que los israelitas debían recitar diariamente en la *Shema'a*. En la época del judaísmo tardío se tomaba al pie de la letra este mandato, y se ponía a la entrada de las casas en una cajita [16]. Y aun llevaban en la frente y en las manos fragmentos de la Ley [17], como indicativo de que debía estar siempre presente en el pensamiento y en la conducta. Jesucristo declarará el mandato de Dt 6,4-5 fundamental en la nueva ley [18].

Yahwéh es uno y uno sólo, El es Dios y fuera de El no hay otro Dios:

«Es a ti a quien te lo ha hecho ver para que sepas que Yahwéh es Ha-Elohim, y no hay otro excepto El» (Dt 4,35)

La identificación de Yahwéh, nombre de Dios predominante en la tradición *J* (tribus del Sur) y Elohim, nombre predominante en la tradición *E* (tribus del Norte) con artículo —el Dios único— es una realidad de profundo contenido religioso y que adquiere amplia resonancia en la idea de Yah-

13 Cfr Gen 1
14 Cfr Gen 3
15 La mejor exposicion de este bloque diptico la tenemos en 1 Chr 8,60 y ss Cfr PROFS, DE LA COMPANIA DE JESUS, *La Sagrada Escritura,* (cit en BIBLIOG II), vol 1, p 805
16 Se llamaba *mezuza* en ella se ponia un trozo de pergamino con dos textos Dt 6,4-9 y Dt 11, 13-21
17 Ex 13,1-10, 11-16, Dt 6,4-9, 11,13-21
18 Cfr Mc 12,29

wéh como un «Dios celoso» [19], que exige la total sumisión de sus fieles y no reconoce rivales [20]:

«No tendrás otros dioses frente a Mí» (Ex 20,3).

b) *Dios en los Profetas*

El Dios de Israel es un Dios vivo [21], capaz de prestar ayuda, no como «los otros dioses», los dioses de otras naciones, que no tienen vida y son impotentes [22]. Son, pues, «dioses muertos», «dioses que no son dioses» [23], que son «nadas» (*elilım*), que son «vanidad» [24], que son «mentiras» [25]. Es más, las divinidades paganas son identificadas con sus mismas estatuas, «madera, piedra y metal» y consideradas como cosas de engaño e insensatez [26].

c) *Dios trasciende el sexo*

Yahwéh, además, está por encima de todo diformismo sexual. Lo sexual es un fenómeno constante en la vida terrena; es fuente de vida en el reino animal y en el hombre. La vida y el origen de la vida es para los antiguos orientales un misterio divino y buscan la fuente de la fecundidad en el seno de la divinidad, entendiéndolo en sentido propio y no metafórico. De ahí que trasladen la categoría de lo sexual, en forma de dualismo sexual, a la divinidad y den culto al dios y diosa como pareja divina [27].

19 Ex 20,5

20 En todo el conjunto de las narraciones y formulaciones del Pentateuco encontramos una concepcion plenamente monoteista en sentido estricto, aunque la formulacion externa no este tan clara como en los escritos profeticos Cfr IMSCHOOT, P, *Teologia del AT*, (cit en BIBLIOG III), p 36, CEUPPENS, F, *Teologia Biblica*, (cit en BIBLIOG I), pp 92 y ss, CLEMENTS, R E, *A Century of the Old Testament Study*, (cit en BIBLIOG IV)

21 Cfr 2 Reg 19,4

22 Cfr Dt 4,28, Is 37,19, Hab 2,18, Ps 115,3-7

23 Ier 2,11

24 Ier 2,5

25 Am 2,4

26 Cfr Is 40, 18-25, Ier 2, 26-28

27 Cfr BAUER, J B, (dir), *Diccionario de Teologia Biblica*, (cit en BIBLIOG III), cols 278-279

Por el contrario, Yahwéh aparece en el AT como Dios único, como ser solitario. Ni siquiera se nos ha transmitido la palabra hebrea «diosa», porque Yahwéh no tiene una contraposición femenina, aun cuando es también considerado fuente de vida. En la interpretación de la Alianza como contrato esponsal entre Yahwéh y el pueblo elegido, no aparece como el esposo en sentido estricto, sino alegórico, y no se refiere a su ser sino a su obrar. Dentro de las religiones antiguas, la trascendencia sexual de Yahwéh es un rasgo singular, que indirectamente nos habla de su unidad. No nos es fácil encontrar tal concepción si no es en el carácter sobrenatural de la revelación a Israel [28].

3. Monoteísmo, idolatria y mito

a) *El monoteísmo* [29]

Para presentar la imagen de Dios, o mejor la revelación de Dios sobre Sí mismo, en estas páginas, vamos a proceder según cuatro rasgos de la divinidad de Israel que lo diferencian destacadamente del *factum* religioso de otros pueblos con quienes Israel mantiene contactos y lazos culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos. Nos referimos al politeísmo, la idolatría, la mitología y el panteísmo. Todo el Antiguo Testamento, tal como ha llegado a nosotros, viene marcado por el monoteísmo. La lucha constante con el politeísmo es un firme alegato de la *unidad de Dios.* Los dioses zoomórficos de Egipto o la conducta belicosa e innoble de las divinidades de Babilonia ponen de manifiesto la superioridad de la religión de Israel: Dios es Uno y Unico. Un estudio histórico del monoteísmo lo trataremos en el capítulo II.

28 «En la interpretacion de la Alianza como contrato o union matrimonial, Yahweh aparece ciertamente como el esposo o marido, pero se trata de una idea alegorica y no se refiere a su ser, sino a su obrar» Cfr Bauer, J B , *op cit*, col 279

29 Cfr Alvarez, F , voz *Monoteismo*, en Díez Macho-Bartina (dirs), *Enciclopedia de la Biblia,* (cit en Bibliog III), vol 5, cols 303-308, Castellino, G R , *Mitologia sumerico-accadica*, (cit en Bibliog IV), Franz, M L von, *I mitti della creazione*, (cit en Bibliog IV)

b) *La idolatría* [30]

La idolatría se enfrenta a Israel en su contacto con los pueblos vecinos y en la especial inclinación que sienten los hebreos por los *baales* cananeos, una vez asentados en la Tierra Prometida. La intervención de Dios, sobre todo a través de los Profetas, va elevando la mente de aquellos hombres a considerar a Dios «como Espíritu». El actuar divino con Omnipresencia e Inmensidad contribuye a asentar la idea de la *espiritualidad de Dios.*

c) *El Mito* [31]

En las religiones antiguas los mitos guardan estrecha relación con el politeísmo. Cuentan la historia de los dioses ocurrida en «el tiempo primordial», arquetipo sagrado de cuanto ocurre aquí en la Tierra, bien sea en los ciclos del cosmos, o bien en las sociedades humanas. Los pueblos y culturas antiguas se han preocupado por los orígenes del mundo y del hombre. En los capítulos IV y V lo veremos con más detalle y allí haremos referencia a las antiguas cosmogonías del Oriente. Es un hecho notable, al menos que sepamos hasta ahora, que el pueblo de Israel, reducido numéricamente hablando, y sin apenas importancia en el ámbito político, fuese la única nación del mundo antiguo donde se predicara y practicara el culto del único Dios y Creador de todas las cosas. El Dios del AT es un *Deus Creans*, hacedor de todas las cosas y señor del mundo y de todo cuanto en él hay.

La imagen de Dios en el AT, por supuesto, no es un reflejo acabado y concluso del ser divino. Se trata de un conocimiento enigmático y parcial, expresado no en enunciados metafísicos, sino en el obrar divino. Pero es más grande que todo lo mejor que la intuición, meditación y reflexión humana ha alcanzado en la historia de las religiones y de la

30 Cfr ALVAREZ, F., voz *idolatría*, en DIEZ MACHO-BARTINA, *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en BIBLIOG III), vol 4, cols 73-77

31 Cfr ALONSO MARTIN, L., voz *Mito y Mitología*, en AA VV., «Gran Enciclopedia Rialp» (GER), 16 (1979) 58-63

Filosofía. Frente al panteísmo de los antiguos pueblos politeístas e idólatras, que mezclaban sus creencias con concepciones mitológicas, Dios se revela al pueblo elegido como el *Deus Transcendens*, es decir, «el absolutamente Otro» y que a la vez está muy próximo al hombre y presente siempre en todo lo creado.

Esta revelación, aunque imperfecta, prepara al pueblo escogido y a la humanidad entera para la revelación plena que se nos dará en Jesucristo.

4. Henoteismo y politeismo

El *monoteísmo* es la creencia en un Dios único, con exclusión de toda otra divinidad. En los relatos bíblicos aparecen con frecuencia pueblos que adoran a muchos dioses; el término que recoge esta actitud es comúnmente llamado *politeísmo*.

Por su carácter exclusivo, absoluto, el monoteísmo se distingue de la *monolatría*. Este término expresa la creencia de un hombre o grupo humano en un Dios reconocido como único Dios legítimo del grupo, al que se le da culto, pero admitiendo la existencia de otras divinidades adoradas por otros pueblos.

En las últimas décadas va entrando en el lenguaje de la Historia de las religiones, de la Filosofía y Teología, el término *henoteísmo*, que algunos autores asemejan a la monolatría. El término henoteísmo procede del adjetivo numeral griego, *heis-mía-hen* (uno, una, uno) y parece preferible reservar esta denominación a la actitud de quienes, admitiendo la existencia de muchos dioses, se dirigen a uno de ellos, como si fuera el único Dios, o le atribuyen todos los títulos y atributos de los otros dioses, como si reuniera en sí todos los caracteres y el poder de las otras divinidades.

Hay muchos ejemplos de esta actitud en los himnos egipcios, babilónicos y védicos. Así, por ejemplo, un himno a Nabú declara: «Ten confianza en Nabú y en ningún otro dios». O también un salmo a un dios lunar, Nannar, se expresa en estos términos: «Señor, dominador entre los dioses, el único que se eleva en el cielo y sobre la tierra». Estas

fórmulas entusiastas, nacidas de la confianza en un dios determinado, no deben entenderse como afirmaciones monoteístas, que excluyan las restantes divinidades; son típicas actitudes henoteístas [32].

Delimitados estos conceptos previos [33], haremos un primer acceso al monoteísmo de Israel en textos en torno a los acontecimientos del Exodo, en particular a la salida de Egipto y su repercusión en los profetas. Un tratamiento más detenido se verá en el capítulo II.

5. El monoteismo en el Antiguo Testamento [34]

Presentamos ahora, como primer acceso, una visión global del tema, sin detenernos al análisis histórico-crítico del proceso de la concepción de Dios en el AT. De ese análisis nos ocuparemos en el capítulo II.

a) *Los dos relatos de la Creación* [35]

Según los primeros capítulos del libro del Génesis, desde los orígenes de la humanidad se ha manifestado el Dios único. De la creación del mundo y del hombre se tratará en los capítulos IV y V.

Un primer relato (Gen 1,1-2,4) describe la creación como la obra de Dios (Elohim), quien con su *palabra* omnipotente creó en seis días el cielo, la tierra y los astros y descansó el día séptimo, instituyendo así el sábado. Elohim es, pues,

32 Cfr Profs de Salamanca, *Biblia Comentada*, (cit en Bibliog II) vol 1 (AT), pp 492-493

33 Cfr Iimschoot, P , *Teologia del AT*, (cit en Bibliog I), p 75 La doctrina de los Profetas ha penetrado en los libros posteriores del AT Sin embargo, incluso en los libros que afirman mas energicamente la unidad de Dios, se hallan expresiones que parecen admitir la existencia de otros dioses Por ejemplo Dt 4,19, Ps 81,10, 82,1-7, etc Esta antinomia se explica por el ambiente politeista que rodeaba a Israel De ahi surge la polemica contra los falsos dioses y el deseo de elevar a Yahweh por encima de todo cuanto era objeto de honor o adoracion por parte de las naciones

34 Cfr Stauffer, E , en art *Theos*, en Kittel-Friedrich (dirs), *Grande Lessico del NT*, (cit en Bibliog III), vol 4, cols 398-411 (= ThWNT, III, 95-100), Coats, G W , *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, (cit en Bibliog IV)

35 Cfr Pirot, L -Clamer, A , *La Sainte Bible*, (cit en Bibliog II), vol 1, pp 103-134, Ceuppens, F , *Theologia Biblica*, (cit en Bibliog I), vol 1 *De Deo Uno*, pp 30-36 y 81-102

el Dios único de quien procede todo el universo. Ahora bien, Dios-Elohim se manifiesta en el AT como un Dios personal, Soberano y Señor, que se revela como Dios único en sus intervenciones en la historia del pueblo que ha hecho suyo mediante una elección gratuita:

«Así, pues, cuando Yahwéh te haya conducido al país del cananeo, del heteo, del amorreo, del hiwveo y del yebuseo, que juró a tus padres te daría, país que mana leche y miel, observa en este mes la práctica siguiente: siete días comerás ázimos, y en el séptimo habrá fiesta en honor de Yahwéh» (Ex 13,5-6).

Fijémonos, el Dios-Yahwéh de la alianza sinaítica manda, con todo señorío y poder, un precepto que se remonta a los orígenes en la obra creadora de Yahwéh-Elohim. Dios es, como muchas de las divinidades semíticas, amo y señor de su pueblo, tal como lo testimonian los nombres de *Melek* (rey, guía) o *Adón* (señor), pero en cuanto Dios ejerce la soberanía ilimitada, es considerado como una voluntad que se impone a todos los seres terrestres y celestiales, que son sus súbditos. Además, hay toda una historia detrás: la historia de las *promesas* hechas a los patriarcas, a los que el Dios único ha ido revelándose con diversos nombres.

Un segundo relato (Gen 2,4b-3,24) tiene más interés por la creación del hombre que por la creación del mundo. Yahwéh-Elohim aparece ahora plasmando el cuerpo del hombre e infundiéndole aliento de vida. Provee a sus necesidades plantando un jardín, creando a los animales y, finalmente, a la mujer. Su señorío se nos muestra también en la prohibición, bajo pena de muerte, de comer del árbol del bien y del mal. El hombre y la mujer seducidos por la serpiente-demonio, quebrantan la orden divina. Interviene Yahwéh, quien, después de un diálogo antropomórfico lleno de colorido, castiga a la serpiente, al hombre y a la mujer; los dos últimos son expulsados del jardín, donde habían disfrutado de la felicidad e intimidad con su Creador, que es presentado netamente como un interlocutor personal y único [36].

36 Muchos autores antiguos pensaban que estos relatos son eco de una tradicion que se remonta a los primeros dias de la humanidad y se ha conservado en la rama

b) *Resistencia de los hebreos*

Ahora bien, basta una ojeada a los libros históricos y proféticos del AT para descubrir la costosa penetración del monoteísmo en las masas populares de Israel, propensas a una religión naturista, con clara influencia de los pueblos vecinos, especialmente cuando se han instalado en la tierra de Canaán:

«Pues Yo no hablé a vuestros padres, ni les dí orden alguna, el día en que los saqué del país de Egipto, sobre materia de holocaustos y sacrificios, sino que esta sola cosa les ordené, a saber: "Escuchad mi voz y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo; caminad exactamente por donde os he mandado, a fin de que os vaya bien". Pero no escucharon, ni prestaron oído; antes bien, caminaron según sus consejos, por la obstinación de su malvado corazón, y me volvieron la espalda y no el rostro. Desde el día en que salieron vuestros padres del país de Egipto hasta el presente, os envié a todos mis siervos los profetas muy pronto y sin cesar. Pero no me escucharon, ni prestaron oído, sino que endurecieron su cerviz y obraron peor que sus padres» (Ier 7,22-26).

Estas palabras de Jeremías son bien elocuentes [37]. La salida de Egipto es argumento capital en la predicación del profeta para recordar el poder de Yahwéh y el designio amoroso de elección de Israel como servidor suyo [38], pueblo de su propiedad [39]. Esta *elección* viene expresada por los verbos «escoger» (*bahar*), «conocer» (*yada'*) y «adquirir» (*qanah*) y se efectuó precisamente cuando Yahwéh liberó a su pueblo de la esclavitud de los egipcios, para establecerse en Canaán [40].

semítica de donde nació Israel este, pues, sería el heredero y el guardián del monoteísmo primitivo, del que igualmente se creen encontrar huellas entre muchos pueblos de cultura inferior, que reconocen la existencia de un ser supremo, autor del mundo y del hombre Esta tesis esta hoy desechada, es demasiado simplista, porque segun el testimonio de la Biblia misma (cfr Ios 24,2 14 15, Idt 5,7-9), los ascendientes de Abraham, el padre del pueblo hebreo, «servían a otros dioses», eran politeistas En consecuencia, es mejor admitir que la doctrina de estos relatos de la creación ha sido revelada mas tarde Esto tiene su interes al estudiar los diversos nombres de Dios que trataremos en el capítulo II

37 Cfr PROFS DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, (cit en BIBLIOG II), vol 3 (AT), p 459

38 Cfr Is 41,8, 44,1, etc

39 Cfr Ex 19,5, Dt 7,6, 26,18-19, etc

40 Cfr Ex 15,13, Dt 27,7-10

c) *Moisés y los Profetas* [41]

Según los libros del AT, Yahwéh es el Dios de Israel «después de Egipto»:

«Ahora bien, Yo soy Yahwéh, tu Dios, desde el país de Egipto; de nuevo te haré morar en tiendas como en los días de la reunión» (Os 12,10).

Aquí Oseas anuncia al pueblo que Yahwéh va a castigarle de nuevo por su mala conducta; y le invita a volver a la vida nómada del desierto —época dorada de fidelidad a la alianza sinaítica—. No obstante, muchos israelitas no han querido fundamentar la vida nacional —estamos en el dividido reino del Norte— sobre el hecho de que el único Dios es Yahwéh, que los sacó de Egipto:

«Sin embargo, Yo Yahwéh, soy tu Dios, desde el país de Egipto; y no conoces a otro Dios fuera de mí, ni otro salvador sino Yo» (Os 13,4).

Esta es una de las cláusulas de la Alianza sinaítica, recogida en el Decálogo, síntesis de la ley moral cuyo cumplimiento exige Dios a su pueblo:

«No tendrás otros dioses fuera de mí» (Ex 20,3).

El paso de Israel por el desierto es la época de la religión ideal a la que quieren llevar los Profetas al pueblo escogido, la época del primer amor de Yahwéh por su pueblo [42].

¿Qué sucedió en el desierto tras la salida de Egipto? Sucedió que Dios se reveló como el Dios de los Patriarcas:

«Y añadió: ¡Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob! Moisés se cubrió el rostro porque temió contemplar a Elohim» (Ex 3,6).

41. Cfr. BOUYER, Louis, *La Biblia y el Evangelio* (cit. en BIBLIOG., I), cap. I, pp. 19-59.
42. Cfr. Os 2,16-17; Ier, 2,2; Ez 16,3-14.

d) *La revelación del nombre de YAHWEH*

En la teofanía de la zarza ardiente Dios revela a Moisés su nombre [43]:

«Dijo Moisés a Elohim: Cuando llegue a los israelitas y les diga: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros, si ellos me preguntan ¿Cuál es su nombre? ¿Qué les he de decir?. Respondió Elohim a Moisés: Así dirás a los hijos de Israel: YAHWEH, el Dios de vuestros padres (...) me ha enviado a vosotros: YO SOY EL QUE SOY (...) Este es mi nombre para siempre jamás y ésta mi invocación para las sucesivas generaciones» (Ex 3,13-15).

Hay que hacer notar que el nombre, a los ojos de los antiguos, es más que una simple etiqueta para distinguir a un individuo de sus congéneres. Es parte integrante de la persona; el que no tiene nombre es algo así como una cosa inexistente. Por este motivo, al Dios personal —concebido como un ser personal— ha de dársele un nombre propio único en su género. Y, además, el nombre se supone que responde a la esencia del objeto, y, por ello, la revela. Esta es la razón por la que el pueblo desea conocer el nombre del Dios que se ha manifestado a Moisés.

De todos estos rasgos resulta que la religión de Moisés es monoteísta, aun cuando no se haya negado explícitamente la existencia de «dioses extraños» [44]; es un monoteísmo más práctico que teórico, pero verdadero monoteísmo.

No faltan autores que ven en el nombre propio del Dios de Moisés (Yahwéh) un modo de distinguir al dios de los hebreos de otros dioses. E incluso aluden a las palabras de Jefté, de David y a la actitud de Acaz como pruebas de un posible henoteísmo o monolatría. En Iud 11,24 se lee que Jefté declara que los moabitas poseen legítimamente el territorio que su dios, Camos, les ha dado; del mismo modo que Israel posee la tierra de Canaán que Yahwéh les ha concedido. David se queja de haber sido arrojado de la herencia de

43. Cfr. CEUPPENS, F., *Theologia Biblica*, (cit. en BIBLIOG. I), vol 1: *De Deo Uno*, pp. 23-28; JENNI, E., art. *Yhwh, Yahvé*, en JENNI-WESTERMANN, *Diccionario Teológico del AT*, (cit. en BIBLIOG. III), vol. 1, cols. 967-975.

44. Ex 12,12.

Yahwéh, es decir, de la tierra de Israel, y enviado «a servir a dioses extranjeros» [45]. Acaz también se cree obligado a apaciguar por medio de sacrificios a los dioses de Damasco [46].

Estos textos prueban las grandes dificultades con que se ha encontrado el monoteísmo para calar incluso en las clases dirigentes. Además, según la opinión antigua, se debe conocer el nombre de Dios para poder actuar sobre él; en el culto se pronuncia el nombre del Dios de turno, bien sea para despertar su atención, o bien para hacerlo más próximo, si está alejado [47]. La revelación del nombre propio de Dios (Ex 3,14) responde, pues, a las exigencias de la mentalidad antigua, que confiere una importancia capital al nombre. La constante lucha contra la idolatría en Israel es *modo negativo* otra expresión viva y significativa de la revelación de la unidad de Dios; pero esto lo mostraremos al estudiar la espiritualidad de Dios [48].

La diferencia más profunda entre el monoteísmo y el politeísmo reside en el contraste que existe entre una interpretación adecuada o antropomórfica del fundamento último del mundo. Los dioses y diosas que aparecen en muchas religiones son personificaciones de lo numinoso que anida en la naturaleza, encarnaciones poéticas de la grandeza y del poder, de la belleza y del horror de la misma naturaleza. Al entrar en contacto con esos dioses, el hombre trata con la naturaleza, con sus gradiosos fenómenos y procesos. Naturalmente, la piedad popular sólo podría dirigirse a los dioses prestándoles un rostro humano.

45 1 Sam 26,19
46 Cfr 2 Chr 28,23
47 Cfr 1 Reg 18,27
48 Cfr AA VV, *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, (cit en BIBLIOG IV)

2

LA ESPIRITUALIDAD DE DIOS

1. Introducción [49]

La espiritualidad de Dios no está enunciada explícitamente en el AT [50], porque se carece de una concepción metafísica y de un término propios para indicar la «sustancia espiritual»; pero es una verdad implícita. No se dice en ningún texto del AT que «Dios es Espíritu», entre otros motivos, porque en la mentalidad hebrea no se establece con claridad la contraposición materia-espíritu, tan patente en otras culturas, especialmente la griega.

La mentalidad helénica subraya la distinción entre el *soma* (cuerpo), el *nous* (principio de vida intelectual) y la *psyche* (principio de vida sensitiva); en la antropología bíblica los elementos correspondientes, *basar* (cuerpo), *nephes* (alma) y *ruah* (espíritu), se entrecruzan sin subrayar la oposición de los términos.

Ni el hebreo, ni el oriental del mundo antiguo, han desarrollado filosóficamente el concepto de *espíritu y espiritualidad.* No se dice en el AT que Dios es espíritu, sino que «Dios tiene espíritu»; no se desarrolla una especulación sobre la naturaleza de Dios; se cree en Dios, que se ha revelado y cuya acción se manifiesta en la naturaleza y en la historia de

49 Cfr Spadafora, Francesco (dir), *Diccionario Bíblico* (cit en Bibliog III), pp 159-160, García Cordero, M , art *Dios, atributos de,* en Diez Macho-Bartina (dirs), *Enciclopedia de la Biblia* (cit en Bibliog III), vol 2, cols 952-953

50 Cfr Imschoot, P , *Teología del AT,* (cit en Bibliog I), pp 86-89

Israel. Al hebreo le basta saber que Dios existe y lo que realiza en favor de su pueblo [51].

Pues bien, la imagen «espiritual» de Dios se alcanza en la imagen de un Ser «personal», en el predicado capital que a Dios se le atribuye en el AT: *el hablar.* Ahí se manifiestan el conocimiento y la sabiduría, la voluntad y la libertad, y ello, no sólo en el objeto, sino en el hecho del hablar mismo: las teofanías, los oráculos, las visiones, etc., donde muchas veces el sujeto que habla es el «yo» divino. El Dios del AT se manifiesta, pues, como un ser personal, totalmente diferente y soberanamente elevado por encima de todo otro ser; es decir, omnipotente, omnipresente. A través de ese actuar divino se entreabre un tanto su ser no corporal ni material [52].

Además, el elemento antropomórfico no es negativo en orden a la espiritualidad; pone de manifiesto el carácter personal del Dios vivo que se manifiesta al hombre como el Dios de tremenda Majestad, pero también como el Dios amable y accesible. Incluso los relatos populares que describen a Yahwéh plasmando al hombre como un alfarero [53], paseándose por el jardín del Edén [54], haciendo túnicas de pieles a nuestros primeros padres [55], cerrando el arca después de haber entrado Noé [56], aspirando el suave olor de las víctimas quemadas en sacrificio [57], bajando del cielo para ver la Torre de Babel [58], etc.; incluso en estos relatos se nos presenta a Dios como el Creador, Dueño y Señor del hombre, Juez soberano y elevado por encima de todas las limitaciones y deficiencias humanas [59].

51 *Vid* KOCH, R., voz *Espíritu*, en BAUER, J B (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit en BIBLIOG III), cols 334-344

52 Según una tradición, probablemente menos antigua, Moisés tuvo el privilegio de ver la figura (*temunah*), el rostro, *panim* de Yahweh (Ex 33,11, Num 12,8, Dt 34,10) Estos textos quieren insistir sobre la intimidad de las relaciones de Moisés con Dios, que se manifestó a su intermediario Cfr ROWLEY, H H, *The Old Testament and Modern Study A Generation of Discovery and Research*, (cit en BIBLIOG IV)

53 Cfr Gen 2,7

54 Cfr Gen 3,8

55 Cfr Gen 3,21

56 Cfr Gen 7,16

57 Cfr Gen 8,21

58 Cfr Gen 11,5

59 Cfr EICHRODT, W, *Teología del AT* (cit en BIBLIOG I), vol 1, p 106

La espiritualidad de Dios es descrita a veces con simples afirmaciones antropomórficas; por ejemplo, «Yo soy Dios y no hombre» [60]; o cuando se dice que Dios no tiene ojos, ni ve como los hombres [61], no duerme [62], no miente, ni tiene de qué arrepentirse [63]. Según ciertos relatos de teofanías, Yahwéh o su Angel se manifiesta bajo forma humana [64], pero su exterior no queda descrito. Moisés no le puede ver cara a cara, sino sólo de espaldas [65] y se vela el rostro cuando aparece [66]. Muchísimas veces Dios se manifiesta por medio de una voz sin ver al que habla [67]. Y los profetas que afirman haber visto a Yahwéh se guardan muy bien de describirle; así, por ejemplo, Amós declara sólo que Yahwéh se encontraba en pie junto al altar de Bethel [68]; Isaías describe a Yahwéh sentado como un rey en un trono elevado, pero no revela una imagen concreta de esa majestad divina [69]; otro tanto sucede con Ezequiel [70].

De todo esto hay que sacar una consecuencia importante: el valor de la *pedagogía divina.* Los textos mostrarán la espiritualidad de Dios, de una parte, en la prohibición de representar a Dios con imágenes: tal es el caso del rechazo de la idolatría; de otra, en la presentación de la omnipresencia e inmensidad divinas: sólo un Dios espiritual puede llenar la tierra y el cielo [71], tener como trono el cielo y como escabel de sus pies la tierra [72], ser demasiado grande para que pue-

60 Os 11,9
61 Cfr Iob 10,4
62 Cfr Ps 121,4
63 Cfr 1 Sam 15,29
64 Cfr Gen 18, 16,7-13, Iud 6,11-23, 13,3-23
65 Cfr Ex 33,22-23
66 Cfr Ex 3,6
67 Cfr Gen 12,1, 1 Sam 3,4, Lev 9,6, etc
68 Cfr Am 9,1
69 Cfr Is 6,1-13 Como veremos con mas detalle en el capitulo II, el Profeta habla de Yahweh sentado en un trono elevado, con pliegues de su manto que llenan el Templo, serafines alados que le rodeaban, etc , pero tambien omite hablar en esta teofania del «rostro» o figura de Dios
70 Cfr Ez 1,4-2,9 Describe detalladamente la luz, el fuego, los querubines, el carro, el firmamento, el trono de Yahweh, pero cuando se trata de describir la figura humana con la que se le presenta Yahweh es extremadamente reservado El Profeta siente profundamente la inefabilidad de Dios, del que ha captado una impresion vaga, pero muy diferente y muy superior a la de cualquier criatura
71 Cfr Ier 23,24
72 Cfr Is 66,1

dan contenerle los cielos y la tierra [73], penetrar los espíritus y los corazones [74].

2. El acceso a Dios «como Espiritu» en el AT

La constante polémica de los hagiógrafos contra la idolatría muestra lo difícil que resultó para los hebreos captar la espiritualidad de Dios, que no admite ser representado por imágenes sensibles porque está por encima de toda criatura material [75].

a) *La prohibición de las imágenes en Dt 4,15-19*

El pasaje bíblico donde se promulga la prohibición de representar a Yahwéh por cualquier imagen es el siguiente:

«Cuidáos mucho de vosotros mismos: puesto que ninguna figura visteis el día que Yahwéh os habló en Horeb desde el fuego, no vayáis después a pervertiros haciéndoos alguna escultura, imagen de algún ídolo, figura de varón o de hembra, figura de alguna bestia de la tierra, figura de cualquier ave que vuela por el cielo, figura de algún ser que repta por el suelo, figura de algún pez que vive en las aguas de debajo de la tierra. Ni vayáis al alzar la mirada al cielo y al ver el sol, la luna, las estrellas y todo el cortejo celeste, a dejarte seducir y a prosternarte ante ellos, dándoles culto; pues Yahwéh, tu Dios, los ha distribuido entre todos los pueblos que hay bajo los cielos todos» (Dt 4,15-19).

Este mandato pone a Israel en guardia contra el culto de los astros, muy extendido en Oriente, sobre todo en Babilonia y Asiria [76]. Declara también que Yahwéh «les ha dado —a los astros— en herencia todos los pueblos», mientras que El ha escogido a Israel como herencia propia. Según la opinión de los antiguos, los astros no eran cuerpos celestes inanimados, sino seres vivientes [77], cuya acción tenía repercu-

73 Cfr 1 Reg 8,27
74 Cfr Prv 16,2, Ier 17,10
75 Cfr Albertz, R -Westermann, C , art *Ruah, Espiritu*, en Jenni-Westermann, *Diccionario Teologico Manual del AT*, (cit en Bibliog III), vol 2, cols 934-947
76 Cfr Imschoot, P , *Teologia del AT*, (cit en Bibliog I), p 72
77 Cfr Dt 32,9, Iob 38,7, AA VV , *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee* , (cit en Bibliog IV)

siones en la Naturaleza y en el hombre. Desde este punto de vista, la existencia de estos seres no podía ser puesta en tela de juicio; pero aquí su poder se halla subordinado al poder de Yahwéh, que les asigna como herencia las naciones y se reserva a Israel de modo personal [78]. Más adelante escribe el autor sagrado: «Yahwéh es *Ha-Elohım*, y no hay otro Dios más que él» [79].

b) *La prohibición de las ımágenes en Ex 32* [80]

En la época de Moisés la tendencia de las tribus israelitas a una religión naturista tuvo su momento culminante en los sucesos en torno al becerro de oro [81] y de Baal Pe'or [82]. Especialmente el primero quedará grabado en la conciencia histórica del pueblo elegido como uno de los acontecimientos más oprobiosos de la infidelidad de Israel a Yahwéh, el Dios de la Alianza [83]. Veámoslo con detalle.

Moisés se encuentra en el Sinaí con Yahwéh [84], y el pueblo, que había encomendado a la dirección de Aarón y de Jur, cansado de esperar, pide a Aarón una imagen que represente al Señor para tributarle culto:

«Mas vıendo el pueblo que Moisés tardaba en bajar de la Montaña, se congregó en torno de Aarón y dıjéronle: —Ea, haznos elohım *(dıoses) que marchen al frente de nosotros; pues ese Moisés, el hombre que nos ha sacado del país de Egıpto, no sabemos qué ha sıdo de él. Respondıóles Aarón: —Arrancad los zarcıllos de oro que penden*

78 Los hebreos no dıstınguıan entre lo que Dıos hace y lo que permıte, atrıbuyendole tambıen el mal, por ejemplo la astrolatrıa de las naciones, por ser el autor de todas las cosas (cfr Am 3,6, Is 6,9, 1 Sam 26,19, 2 Sam 16,10), Cfr CLAMER, A , en *La Saınte Bıble*, (cıt en BIBLIOG II), pp 541 y ss , JUNKER, A , *Das Buch Deuteronomium*, Bonn 1933, pp 37 y ss

79 Dt 4,35 Cfr BROWN, R E , *Deuteronomıo* (Colecc La Bıblıa, n, 10), Bılbao-Santander, 1970, pp 41-42

80 Cfr BOUYER, Louıs, *La Bıblıa y el Evangelıo* (cıt en BIBLIOG , I), pp 60-86

81 Ex 32

82 Cfr Num 25,1-3

83 Cfr IMSCHOOT, P , *op cıt* , p 73 Y esto empeoro cuando ocuparon Palestına y fıjaron su asıento entre los Cananeos, cuya cıvılızacıon asımılaron, por ser muy superıor a la que ellos traıan Ası tomaron los hebreos de los antıguos ocupantes de la regıon muchas ıdeas e ınstıtucıones relıgıosas, aunque la mayorıa no abandono totalmente a su Dıos nacıonal

84 Cfr Ex 24,12-18

de las orejas de vuestras mujeres, de vuestros hijos y de vuestras hijas y traédmelos» (Ex 32,1-2)

Sirviéndose de las alhajas ofrecidas por los israelitas, Aarón hizo un becerro de fundición, al que se ofrecieron sacrificios con alegría del pueblo. Esto suponía una clara violación del pacto poco antes sancionado [85].

«Arrancóse, en efecto, todo el pueblo los zarcillos de oro que pendían de sus orejas y trajéronlos a Aarón. El lo tomó de sus manos, le dio forma con el buril y lo transformó en un becerro de fundición. Entonces exclamaron: ¡Estos son tus elohim, Israel, que te han sacado de Egipto!» (Ex 32,3-4)

El texto no dice con detalle cómo fue fabricado el «becerro de oro», *signo sensible de la divinidad.* Como en Ex 32,20 se dice que fue quemado, se puede suponer que era de madera recubierto de láminas de oro fundido, como solían ser las estatuas de los dioses antiguos.

«Cuando Aarón vio esto, construyó un altar delante de aquél y lanzó un pregón, diciendo: ¡Mañana habrá fiesta en honor de Yahwéh! Al día siguiente levantáronse temprano, ofrecieron holocaustos y presentaron víctimas pacíficas; luego sentose el pueblo a comer y a beber, y después se levantaron para divertirse» (Ex 32, 5-6).

A los holocaustos o sacrificios, en los que se quemaba toda la víctima, sucedieron los llamados «pacíficos», en los que se quemaba parte de la víctima y la otra parte se comía en el banquete de comunión entre los oferentes, que era seguido de alegres danzas. El «toro» por su fuerza era símbolo de la divinidad entre los pueblos orientales [86]. El acto de adoración del becerro era el paganismo introducido en el culto a Yahwéh, precisamente cuando acababan de recibir la Ley y firmar la Alianza. Los hebreos habían experimentado al Dios del Sinaí hablando entre truenos, pero no podían re-

85 Cfr Ex 20, 3 y ss

86 El dios lunar es llamado en los textos babilonicos «joven toro vigoroso, de cuernos solidos» y Adad, dios de la tempestad, «un joven *toro* vigoroso» Cfr DHORME, P , *La religion assyro-babylonienne*, (cit en BIBLIOG IV), p 59

presentárselo ni asimilarlo a ninguna divinidad conocida, pues su naturaleza espiritual está por encima de todo lo creado. De aquí, la reacción de Yahwéh, colérica y amenazadora:

«Yahwéh dijo entonces a Moisés: Ve, baja, porque tu pueblo, que saqué del país de Egipto, se ha corrompido; se ha apartado pronto del camino que les había prescrito; se han hecho un becerro de metal fundido, se han prosternado ante él, le han ofrecido sacrificios y han exclamado: ¡Estos son tus elohim, Israel, que te han sacado del país de Egipto! Y añadió Yahwéh a Moisés: He observado a este pueblo, y he aquí que es un pueblo de dura cerviz. Deja, pues, que se encienda mi cólera contra ellos y los consuma; mientras haré de tí una gran nación» (Ex 32, 7-10).

Yahwéh al comunicárselo a Moisés, con la amenaza de aniquilación del pueblo infiel, limita a la sola familia de Moisés el cumplimiento de las promesas hechas a Abraham [87]. Moisés de modo ingenioso intercede ante Dios:

«Moisés entonces trató de aplacar el rostro de Yahwéh, su Dios, y dijo: ¡Por qué, oh Yahwéh, se ha de inflamar tu cólera contra tu pueblo, a quien has sacado de Egipto con gran potencia y mano fuerte? ¿Por qué han de poder exclamar los egipcios, diciendo: Con malicia los ha sacado, para matarlos en las montañas y exterminarlos de sobre la faz de la tierra? Vuelve del furor de tu cólera y arrepiéntete del mal destinado a tu pueblo Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel, tus siervos, a quienes juraste por ti mismo y les dijiste: Multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y todo este país a que me he referido lo daré a vuestra prole, a fin de que lo hereden para siempre Y Yahwéh se arrepintió del mal que había indicado haría a su pueblo» (Ex 32, 11-14).

El verbo *niham*, que se traduce de ordinario por arrepentirse, puede significar tener piedad [88], dejarse doblegar [89], pasar de la cólera a la misericordia o a la inversa [90] o como en este caso «arrepentirse del mal» decretado [91]. No debemos extra-

87 Cfr Gen 17,20, 21,13, etc
88 Cfr Iud 21,6, Ps 90,13
89 Cfr Iud 2,18, Am 7,3
90 Cfr Ier 18,8 10
91 Cfr tambien Ier 26,3, 42,10

ñarnos —éste es un buen ejemplo de lo que antes apuntábamos de los antropomorfismos del AT— de que el hagiógrafo atribuya a Dios el arrepentimiento. Es una consecuencia de la noción de Dios como un ser personal. Sería muy difícil describir su acción sin recurrir a los sentimientos que se dan en el actuar humano.

Luego Moisés baja del monte y encuentra al pueblo celebrando festejos en torno al becerro de oro:

«Volviose Moisés y descendió de la montaña con las dos Tablas del Testimonio en su mano, tablas escritas por ambos lados: por una y otra cara estaban escritas. Eran las tablas obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios grabada sobre las tablas. Josué oyó el vocerío del pueblo, que gritaba y dijo a Moisés: —Hay clamor de guerra en el campamento. Contestó Moisés: No es clamor de cantos de victoria, ni voceríos de cantos de derrota; vocerío en coro es lo que oigo» (Ex 32, 15-18).

Ardiendo en una santa indignación destruye el becerro y lo esparce convertido en polvo en el agua, que hizo beber a los hijos de Israel, y recriminando a Aarón castiga al pueblo, ayudado por los hijos de Leví, llegando casi a diezmarlo [92]. Luego reanuda su intercesión para aplacar al Señor y lograr que desista de su propósito de separarle de su pueblo:

«Y acaeció que a la mañana siguiente dijo Moisés al pueblo: Habéis cometido un enorme pecado, pero subiré ahora a Yahwéh; quizás obtenga perdón de vuestro pecado. Volvió, pues, Moisés a Yahwéh y dijo: —¡Ay! Este pueblo ha cometido un enorme pecado, pues se ha fabricado dioses de oro. Ahora bien, ¡si quisiéras perdonar su pecado!; pero si no, bórrame de tu Libro que has escrito» (Ex 32, 30-32).

Moisés obtiene que Dios vuelva a estar en medio de Israel y a guiarlo personalmente hasta la Tierra Prometida:

«Contestó Yahwéh a Moisés: Al que ha pecado contra mí lo borraré de mi Libro. Ve, pues, ahora, conduce al pueblo a donde te he indicado; he aquí que mi Angel irá delante de ti. Pero el día de mi

92. Cfr. Ex 32, 19-29.

venganza castigaré sobre ellos su pecado. Yahwéh hirió, pues, al pueblo por lo que habían hecho con el becerro que Aarón fabricara» (Ex 32, 33-35).

Si otorga el perdón, queda claro en el texto sagrado, no se debe a que Israel u otro cualquiera pueda presumir de poseer derecho alguno, sino únicamente a su bondad. En atención a los méritos de las generaciones pasadas, Dios no rescinde definitivamente la Alianza con Israel y se contenta por ahora con un castigo temporal y limitado, porque no hay nada que pase sin castigo, aun teniendo en cuenta el arrepentimiento del pueblo [93]. De este pecado hacen mención en el NT San Esteban [94] y San Pablo [95].

La situación de la época del Exodo empeoró cuando los hebreos, tras la conquista de Josué, fueron ocupando Palestina y fijaron su asiento entre los cananeos, cuya civilización asimilaron, por ser muy superior a la de ellos. El toro es el símbolo cananeo de la divinidad: representa la fuerza y la fertilidad de Baal y al mismo Baal. Así, mucho más grave fue el pecado de Jeroboam, al erigir dos becerros de oro en Dan y en Bethel, inmediatamente después de la escisión del Reino a la muerte de Salomón. Han pasdo varios siglos: estamos ahora en el siglo X a. C.: las tribus del Norte cometen esta grave torpeza idolátrica para alejar a sus súbditos de Jerusalén y del Templo [96].

Jeroboam repite las mismas palabras de Aarón al pueblo [97], al presentar los dos becerros. Su intención era presentar solamente un símbolo de Yahwéh, pero muy pronto se dio en el pueblo verdadera idolatría. En Samaria se encuentra el nombre propio de Agalyahu, que significa «Yahwéh es un becerro». ¡La figura ya convertida en Dios!

Así tomaron los israelitas de los antiguos ocupantes de la región muchas ideas e instituciones religiosas. Sin duda que la mayoría no abandonó totalmente a su Dios nacional,

93. Cfr. Ex 33.
94. Cfr. Act 7,39 ss.
95. Cfr. 1 Cor 10,7.
96. Cfr. 1 Reg 12-13.
97. 1 Reg 12,28.

ya que Yahwéh siguió siendo el vínculo principal que unía a las tribus entre sí [98]; pero influyeron mucho también los homenajes ofrecidos a los dioses de la región, Baal y Astarté, y más tarde a los de Babilonia y Asiria [99]. Más aún. Muchos reyes, incluso, admiraron o practicaron por política los cultos de las divinidades de las naciones vecinas; así, por ejemplo, el mismo Salomón [100], Acab [101], Acaz [102], Manasés [103], etc., además del ya citado Jeroboam.

También, al contrario, hubo reyes que trataron de oponerse en Judá a ese sincretismo por medio de reformas religiosas, a veces violentas. Tales son los casos de Jehú [104], que aunque destruyó los otros ídolos del culto de Baal, respetó los dos becerros de oro, cuyo culto, con su correspondiente sacerdocio, había llegado a adquirir prerrogativas de religión de Estado [105]. Son importantes las reformas de Ezequías [106] y de Josías [107], cuando se renueva solemnemente la Alianza sinaítica. Pero, en vano; hasta después del exilio «los dioses extranjeros» tuvieron sus adoradores en Israel.

3. Los ritos cananeos y el culto a Yahweh (Os 8,5; 10,5-6; 13,2) [108]

En este ambiente sincretista por la «cananeización» del culto a Yahwéh se comprende muy bien la protesta airada de los profetas [109]. Contra este culto lanzan sus amenazas principalmente Amós y Oseas.

98 Cfr Iud 5, 1 Sam 11, 7-15, 2 Sam 3,17-19
99 Cfr Iud 2,11-13,3,7, 1 Reg 14,22-24, 16,31-34, 2 Reg 21,2-7, etc
100 Cfr 1 Reg 11
101 Cfr 1 Reg 16,31-33, 18,18
102 Cfr 2 Reg 16
103 Cfr 2 Reg 21,3-7
104 Cfr 2 Reg 10
105 Cfr 2 Reg 10,29
106 Cfr 2 Reg 18,4
107 Cfr 2 Reg 23
108 Cfr Olmo, G Del, *Mitos y leyendas de Canaan* , (cit en Bibliog IV), Gonzalez Nunez, Angel, *La Biblia los autores* (cit en Bibliog , I), pp 153-154
109 Cfr AA VV *Il Messaggio della Salvezza, (cit en* Bibliog I), vol 2, pp 72-76

«Yo rechazo tu becerro ¡Oh Samaria! Mi ira se ha encendido contra ellos, ¿Hasta cuándo no lograrán purificarse? (Os 8,5).

El reino del Norte era ilegítimo por su origen cismático, a la muerte del rey Salomón. Jeroboam I, su primer rey, además de ser usurpador, instauró la «taurolatría» o culto de Yahwéh bajo la forma del becerro de oro. De aquí los oráculos condenatorios del profeta Oseas: el pueblo de Samaria será castigado por Yahwéh a la cautividad. Han confiado en sus ídolos de oro y de nada les servirá en el «día de Yahwéh», o de la manifestación de su ira. El becerro de Samaria será llevado «cautivo» como sus adoradores, que se avergonzarán de él.

Llegada la invasión, los santuarios idolátricos serán arrasados y sus adoradores estarán consternados por la suerte del becerro de Samaria:

«Los moradores de Samaria temen por el becerro de Bet-'Awen; en verdad su pueblo hace duelo por él, y por él sus sacerdotes ululan por su gloria, que ha emigrado de él» (Os 10,5-6).

El pueblo hará manifestaciones de duelo, y los sacerdotes se lamentarán de perder lo que les daba grandes ganancias: sus tesoros fueron llevados por los conquistadores. Esta será la gran «vergüenza» de Israel, que le ha venido por sus malos cálculos políticos y sobre todo por su infidelidad a Yahwéh. Este será el trágico final del Reino del Norte. El profeta ridiculiza el culto idolátrico. Efraím era la tribu más representativa y belicosa del Reino del Norte, pero su arrogancia hizo que se olvidase de Yahwéh y se fue tras los cultos a Baal. Sus arrebatos idolátricos llegaron al ridículo:

«Y ahora continúa pecando y se han fabricado imágenes fundidas con su plata, conforme a su destreza; ídolos, sólo mera obra de artífices. Acerca de ellos dicen: ¡Sacrificadores de hombres besan becerros! (Os 13,2).

4. La «omnipresencia» divina en los Salmos (Ps 138) [110]

La doctrina de los profetas ha penetrado todos los libros inspirados posteriores del Antiguo Testamento. Numerosos salmos y los libros sapienciales recogen esta doctrina. La espiritualidad de Dios es presentada muchas veces en el libro de los Salmos a través del atributo divino de la *omnipresencia*. Un buen ejemplo es el Ps 139. Tiene el aire de una meditación teológica sobre la Sabiduría y Omnipresencia de Yahwéh, sobre los misteriosos designios divinos y sobre el problema del mal. Dios conoce el interior del hombre: sus pensamientos, sus intenciones y designios, porque Yahwéh le envuelve y penetra todo su ser; aunque, al mismo tiempo, tiene especialísima solicitud por él.

El salmista, ante esta realidad, no comprende la actitud y conducta de los pecadores, que hacen caso omiso de su Dios: ¿por qué Yahwéh tolera al pecador? [111]. De aquí su semejanza doctrinal con el libro de Job. Su razonamiento no es abstracto; al contrario, con imágenes muy realistas y bellas presenta la Omnisciencia divina: Yahwéh conoce los secretos del hombre [112]; por eso, Yahwéh está presente en todas partes y es inútil querer escapar a sus dominios:

«¿A dónde iré yo lejos de tu espíritu?
¿A dónde podré huir yo de tu presencia?
Si a los cielos subiere, allí te encuentras;
y si me acuesto en el sheol, allí estás Tú.
Si tomo las alas de la aurora,
o habito en el extremo de la mar,
también allí me llevará tu mano
y me asirá tu diestra.
Si digo entonces: ¡Al menos cúbrame la tiniebla,
y la luz se haga noche en torno a mí!
Tampoco las tinieblas serán para Ti nada tenebrosas,
y lucirá la noche como el día,
y cual la luz será la misma oscuridad» (Ps 139, 7-12).

110 Cfr González Nunez, A., *La Biblia los autores* cit., pp 135-136
111 Cfr Ps 139,19-24
112 Cfr Ps 139, 1-6

Aunque el hombre tratara de salirse de la órbita de Dios, no encontraría ningún lugar que no lo envolviera con su presencia. El «espíritu de Yahwéh» —su energía y fuerza vivificante— lo domina todo; y su faz tiene una visión panorámica de todo lo creado. Es natural que todo ello lleve al salmista a la alabanza:

> *«Te doy gracias, pues has hecho maravillosos portentos;*
> *maravillosas son tus obras,*
> *y mi alma bien lo sabe» (Ps 139,14).*

5. La «inmensidad» de Dios y su «omnipotencia» en el libro de la Sabiduria (Sap 1,7; 12,1) [113]

La omnipresencia divina es consecuencia inmediata de la espiritualidad de Dios; sin embargo, como los hebreos tenían una noción imprecisa de la espiritualidad, probablemente las masas sólo tuvieron noticia muy tardía de la ubicuidad de Dios[114].

Ya la plegaria de Salomón [115] afirma claramente la inmensidad de Dios; la misma idea se encuentra en los Profetas [116] y con especial hondura y expresividad en el libro de la Sabiduría:

> *«Que el Espíritu del Señor ha llenado la tierra habitada,*
> *y el que todo lo contiene conoce cada voz» (Sap 1,7).*

El comienzo del libro de la Sabiduría [117] dirige una triple exhortación a los que gobiernan la tierra. La primera, dirigida a la voluntad, recomienda a los gobernantes el amor a la justicia, que es sabiduría puesta en práctica o cumplimiento de la Ley de Dios; la segunda, dirigida a la inteligencia, invita a los poderosos de la tierra a pensar rectamente del Señor, Dios justo, que recompensará las obras de los buenos y castigará las de los malos. La tercera mira al corazón, y recomienda a los que rigen los destinos de los pueblos la sencillez, que es condición indispensable para agradar a Dios, que

113 Cfr Munoz Iglesias, Salvador, *Introduccion a la lectura del A T* (cit en Bibliog , I), pp 265-271
114 Cfr Imschoot, P , *op cit* , pp 95-98
115 Cfr 1 Reg 8,27
116 Cfr Is 6,3, Am 9,2-4, Ier 23,23
117 Cfr Sap 1,1-11

tiene sus predilecciones con las almas sencillas y escoge para sus empresas a los humildes de corazón.

Pues bien, en Sap 1,6-10 se afirma tajantemente que Dios castigará los pecados de pensamiento y de palabra con que el impío injurie a Dios o niegue su protección a quienes permanecen fieles a su Ley. Como Dios lo ve todo, nada ni nadie saldrá impune de la justicia divina. El Señor, que es Espíritu, advierte el hagiógrafo, con su omnipresencia llena los cielos y la tierra, de modo que las mismas tinieblas son claras para El, tal como vimos antes en Ps 139, 11-12; y con su poder mantiene a todos en la existencia, para que no vuelvan a la nada, para que no se disgreguen.

La liturgia cristiana ha tomado estos pensamientos de Sap 1,7 para la festividad de Pentecostés, aplicándolos en sentido acomodaticio a la efusión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles, que llenos del divino Espíritu, llevarían el mensaje evangélico al mundo entero.

Finalmente, otro texto del libro de la Sabiduría completa lo que venimos diciendo de la espiritualidad de Dios. Se trata de Sap 12,1-18; aquí el autor sagrado habla del castigo divino a los cananeos. Este pueblo se había hecho aborrecible a los ojos de Yahwéh, más aún que los egipcios, por sus prácticas idolátricas a los Baales, a Astarté, llegando incluso a sacrificar niños al dios Moloch, en las fiestas de esta divinidad. El argumento del sabio de Israel para poner el contrapunto a semejantes atrocidades es:

«Pues tu espíritu incorruptible está en todas las cosas» (Sap 12,1).

Dios castiga, pero es paciente y misericordioso, y da una oportunidad a los que le han ofendido para que se arrepientan. Sólo en dos tipos de personas hace el Señor ostensión de su poder: ante el faraón y los egipcios porque no creen en su poder; y ante aquellos, como los judíos apóstatas y paganos que conociéndole no le temen [118]. Para los demás difiere el castigo en espera de la conversión [119].

118. Cfr. Rom 1,20-32.

119. Cfr. García Cordero, M., art. *Dios, atributos de*, en Díez Macho-Bartina, *Enciclopedia de la Biblia*, (cit. en Bibliog. III), vol. 2, 952-958.

3

DIOS CREADOR [120]

1. La acción creadora de Dios [121]

Otro rasgo del Dios que se nos revela en el AT, que nos permite constatar a un Dios personal, son las obras de Dios, hechas con poder y sabiduría. El Dios bíblico es un Dios Creador de todas las cosas existentes que además las conserva en el ser y gobierna con libérrimo dominio.

Antes que plantearse metafísicamente el concepto de «creación» en la lectura del AT, es clave conocer la relación entre el Dios bíblico y el ser fuera de El: cómo se sitúa en el tiempo y en el espacio. El AT habla de Dios como el Señor absoluto sobre las cosas, que le obedecen [122]; es también Soberano en la historia de los hombres: este poder divino viene cantado en los más antiguos poemas bíblicos. En ellos se exalta al Dios batallador, al vencedor de los enemigos de Israel: «Yahwéh es un guerrero, Yahwéh es su nombre» [123]. Cuando avanza en auxilio de su pueblo, «la tierra tiembla, destilaron los cielos y las nubes se deshicieron en agua, derritiéronse los montes en la presencia de Yahwéh» [124].

120. Cfr. Arnaldich, Luis, *El Origen del mundo y del hombre según la Biblia*, (cit. en Bibliog. IV).

121. Cfr. Bauer, Johannes B., *La visión de la protohistoria en la Biblia*, en Schreiner, Josef (dir.), *Palabra y Mensaje del A.T.* (cit. en Bibliog. I), pp. 116-132; Cazelles, Henri (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento* (cit. en Bibliog. I), pp. 204-210; Nicolas, J.-H., *L'origine première des choses*, (cit. en Bibliog. IV); Idem, *L'Univers ordonnée par Dieu...*, (cit. en Bibliog. IV).

122. Cfr. Iob 9,5-7.

123. Cfr. Ex 15,3; Ps 24,8.

124. Cfr. Iud 5,4.

Se siente una predilección especial por alabar la fuerza de su brazo o de su diestra [125], que se despliega en favor de su pueblo. Y, a la vez, es un Dios que a su mandato los astros [126] y los elementos [127] combaten por Israel [128]. Los viejos nombres del Dios de Israel, como «el Poderoso de Jacob» [129], «El-Shadday» [130] y «El» [131], atestiguan que el poder es, con toda probabilidad, el atributo divino que más ha impresionado a los antiguos hebreos.

Además, el Dios de Israel dispone como dueño soberano de todos los imperios extranjeros [132], cuyos reyes son los instrumentos y ejecutores de sus deseos y mandatos [133]. Esta perfecta superioridad de Dios sobre todo lo que es fuera de El, que el AT recalca, excluye la posible existencia de algo independiente de Dios.

La poderosa acción divina se manifiesta no sólo en la historia de Israel, sino también en la creación del universo. Es El quien dirige el ordenado curso de las estrellas y las llama a cada una por su nombre [134]. Ha creado todas las cosas con el poder de su Palabra [135] y ésta no retorna a El sin haber producido su efecto, sino que es fiel ejecutora de su voluntad [136]; nadie puede impedirle llevar a cabo sus designios [137] y ningún prodigio le resulta extraño [138]. Incluso a los monstruos más temibles de la mitología oriental, como el Leviatán, la serpiente marina de siete cabezas [139] y los dragones del mar [140], Yahwéh les atraviesa con sus flechas o les doma para hacer de ellos sus juguetes [141].

125 Cfr Ex 6,6, 14,31, Dt 4,34, Is 40,10
126 Cfr Iud 5,20, Ios 10, 12-13
127 Cfr Ex 14,21, 1 Sam 12,18
128 Cfr 1 Sam 7,10, 2 Reg 19,35
129 Cfr Gen 49,24, Is 1,24, 49,26, 60,16, Ps 132,2
130 Cfr Gen 17,1, Ex 6,3
131 Cfr Gen 33,20
132 Cfr Is 7,18, 9,10-11
133 Cfr Is 10,5 15, 41,4, 44,8, Ier 25,9, 27,6
134 Cfr Is 40,26
135 Cfr Ps 33,6
136 Cfr Is 55,11
137 Cfr Is 43,13
138 Cfr Gen 18,14
139 Cfr Is 27,1, Ps 74,13-14
140 Cfr Iob 7,12, Is 51,9
141 Cfr Ps 104,26

En fin, la omnipotencia de Dios lleva como última consecuencia a la actividad creadora, a la creación de todos los seres.

2. Etimologia de la acción divina creadora [142]

Para expresar la actividad creadora de Dios se emplean en el AT muchas formas verbales, entre las que destacamos: *qanah*, *yatsr*, «plasmar» [143]; *banah*, «construir» [144]; *yasad*, «fundar» [145]; *holid*, «engendrar» [146]; *'asah*, «hacer» [147]; y *bará'* [148], «crear». Muchos de estos verbos describen poéticamente la acción creadora de Dios como la de un artesano o arquitecto, como la de un padre. Hay textos que incluso nos hablan de dedos, manos, palma de la mano del artífice divino [149]; se trata de antropomorfismos, frecuentes en la literatura veterotestamentaria, y tal vez, algunos de ellos, procedan de antiguos relatos mitológicos, que expresaban las concepciones culturales de la época.

Entre todos ellos, el verbo *bará'* tiene una importancia singular porque se predica exclusivamente de Dios. La amplitud del uso de bará' —acción de Dios en la creación del hombre y de las cosas, y en los milagros— nos sugiere que la «creación» y el «crear» en el AT han de verse dentro del gran marco de las obras del poder divino. El verbo bará', en sus formas *qal* y *niphal*, sólo se usa para designar la acción de Dios —como sujeto— que produce un objeto o un prodigio [150]. Los LXX emplean el verbo *ktízo* para significar la actividad creadora divina, y no el verbo *demiourgéo*; en este

142 Cfr Imschoot, P , *Teologia del Antiguo Testamento* (cit en Bibliog I), pp 135-139, Foerster, W , en art *Ktizo*, en Kittel-Friedrich (dirs), *Grande Lessico del NT*, (cit en Bibliog III), vol 5, cols 1252-1276 (ThWNT, III, 1006-1015), Schmidt, W H , art *br', crear*, en Jenni-Westermann, *Diccionario Teologico Manual del AT*, (cit en Bibliog III), vol 1, cols 486-491)

143 Cfr Gen 2,8

144 Cfr Am 9,6

145 Cfr Ps 24,2

146 Cfr Iob 38,28, Ps 90,2

147 Cfr Gen 1,7, 2,2, 6,6

148 Cfr Gen 1,1

149 Cfr Is 40,12, 45,12, 48,13, Ps 8,4 7, 19,2

150 Cfr Ex 34,10, Is 48,7, Ier 31,22, Ps 51,12

último término se destaca, sobre todo, el acto de fabricar o construir por obra de un artesano; en cambio, *ktízo* indica el acto principal u original de una voluntad racional. Por eso, su significación primaria es la fundación de ciudades y plazas fuertes; por la elección de *ktízo* quedaba ampliamente excluida la idea de una materia preexistente. También los LXX suelen emplear el verbo *poieo*, «hacer», para traducir el bara' hebreo.

Algunos autores piensan que la idea de la creación aparece en el siglo VIII a.C. Sin embargo, puede ser que la idea de creación del mundo, de todas las cosas existentes, por Dios sea muy antigua en Israel. Por contraste, esta noción precisa de creación no parece que sea común entre los pueblos vecinos a Israel, sumerios, babilonios, egipcios, fenicios, con los que mantuvo relaciones en todo tiempo.

La idea de un Dios Creador se encuentra atestiguada en los más antiguos poemas bíblicos que poseemos [151], ya que Yahwéh aparece en ellos como el dueño de los elementos de la naturaleza. Un ejemplo significativo es el encuentro de Melquisedec con Abraham [152], donde nos habla de El-Elyon o Dios Altísimo, conocido como creador del cielo y de la tierra. El texto más antiguo, perteneciente a la tradición Yahwista, pone en escena al Creador, a un Dios único y creador. El pasaje de Gen 2,4b-22, de todas formas, insiste más en la creación del hombre que del mundo; ésta sólo se indica de un modo indirecto: «El día que hizo Yahwéh-Elohim tierra y cielos, ningún árbol campestre existía aún en la tierra, y ninguna hierba del campo había germinado todavía; pues Yahwéh-Elohim no había hecho llover sobre la tierra, ni existía hombre para cultivar el suelo» [153]. Esta es la presentación del Yahwéh-Elohim creador.

Después Yahwéh formó al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida; plantó un jardín en el Edén y puso en él al hombre para que lo guardara y cultivara. Para que el hombre no se encontrara solo, formó Yah-

151 Cfr Iud 5,20, Iob 10,13, Gen 49,25, Ex 15,8 11, Ps 29
152 Gen 14,19 22
153 Gen 2,4b-5

wéh del suelo a todos los animales; pero como el hombre no hallaba una ayuda semejante, formó a la mujer de una costilla del hombre y se la presentó. Todo el relato gira en torno a la creación del hombre y de la mujer, cuyo pecado, origen de todos los males que sufre la humanidad, quiere contar [154]. Aun con todos los antropomorfismos y candidez de este viejo relato, Yahwéh surge claramente como el Autor único de tierra y cielo, y de todo cuanto en ellos vive: vegetales, animales y el hombre, para quien ha hecho las demás cosas.

3. De Génesis a Macabeos [155]

a) *El comienzo del Génesis*

Tenemos también otro relato, perteneciente a la tradición Sacerdotal, cuyo comienzo breve es un himno –tiene valor de título y es síntesis de todo el capítulo–; su eco nunca se apagará a través de la literatura que cuenta los hechos maravillosos de Dios, las *magnalia Dei*:

«Al principio creó Elohim los cielos y la tierra» (Gen 1,1).

La palabra *bere'shît*, según la opinión común de los gramáticos judíos y no judíos, se encuentra en estado absoluto, e indica el comienzo, en el tiempo, de todas las cosas; esto es, en el principio de todas las cosas, Elohim –el Dios en quien se concentra todo lo divino– creó «el cielo y la tierra» [156].

«Ahora bien, la tierra era yermo y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Elohim se cernía sobre la haz de las aguas» (Gen 1,2).

La creación es obra del poder de Dios. Ya dijimos que el verbo *bará'* significa la acción de Dios que produce una cosa nueva o prodigiosa; siempre lleva en sus formas *qal o*

154 Gen 3

155 Cfr Trenkler, G., voz *Creacion*, en Bauer, J B (dir), *Diccionario de Teologia Biblica*, (cit en Bibliog III), cols 223-233

156 Es decir, el mundo organizado, el *cosmos*, el universo Gen 2,1 4, 14,19 22

niphal como sujeto a Dios; no indica por sí mismo la «creatio ex nihilo», aunque tampoco la excluye. No se nos cuenta en el relato bíblico que tuviera lucha alguna con otro poder, lucha entre un poder ordenador y el caos; es más, Dios —el Dios único— impera al *tohuwabohu* (yermo y vacío) del principio sin que se le resista obstáculo alguno. La idea del caos primitivo bien pudo tomarse de las cosmogonías antiguas, según las cuales preexistía a los demás seres, incluso a los dioses; pero aquí el autor sagrado, con una lógica palpable, lo presenta como una «criatura» de Dios y, por eso, no lo hubiera admitido en caso de que el caos del principio figurara como independiente de Dios (para más detalle *vid.* capítulo IV).

b) *La «creatio ex nihilo» en 2 Mach 7,28*

La noción de divina omnipotencia absoluta encuentra su única correspondencia filosófica posible en el concepto de *creatio ex nihilo.* Aparece en el AT en un texto reciente, del siglo II a. de C., en la intervención de una madre de familia dando consejos a su hijo antes de morir:

«Te suplico, hijo, que mirando al cielo y a la tierra, y viendo todo lo que hay en ellos, sepas que Dios los ha hecho de la nada, y que lo mismo ocurre con la raza de los hombres» (2 Mach 7,28).

4. La reflexión «sapiencial» sobre la obra creadora divina

a) *Una interpretación de Sap 11,17*

La expresión *ouk ex ontôn epoiesen ho theos* (no de lo que ya es [lo] hizo Dios) contrasta con otra del libro de la Sabiduría que, según algunos autores, habría adoptado, por influencia griega, la idea de una materia subsistente y preexistente a la creación del mundo, cuando habla de la mano omnipotente de Dios, que ha creado el mundo de una materia informe [157]: *ex amorphou hylés.* Sin duda la expresión fue tomada de la filosofía griega, pero no prueba que el autor

157 Cfr Sap 11,17

haya tomado al mismo tiempo la idea de materia eterna, porque ha declarado antes que «Dios ha creado todas las cosas para que existan» [158], y así afirma que ningún ser subsistiría si no hubiera sido llamado por El a la existencia [159]; es decir, no subsistiría, si Dios no lo quisiera, si no lo conservara.

Tal vez haya querido verter sencillamente en una expresión más filosófica la de Gen 1,2 –la tierra era *tohuwabohu*–, que los LXX traducen por *aóratos kaì akataskeúastos*, y así designar, no la llamada *creatio prima*, sino la *creatio secunda*; es decir, aquella por la que Dios puso en orden al caos, sacando de él diversos elementos del mundo organizado que denominamos *cosmos* [160].

Los relatos de la Creación, especialmente Gen 1, son luminosos para entender la Ompotencia del Dios único y comprender la Sabiduría que rezuman todas sus obras, que son fruto del poder de su Palabra, mientras el Espíritu de Elohim con su misteriosa presencia se cernía sobre aquel caos inicial. La Sabiduría, la Palabra y el Espíritu son tres grandes temas de reflexión sapiencial posterior.

En efecto, los Profetas y los Poetas se complacen en celebrar al Dios Unico y Creador del Universo y de todo lo que encierra. Al expresarse como poetas, gustan de términos concretos y de imágenes de vivo colorido, que hablan a la imaginación, y que a veces están tomadas de los viejos mitos babilónicos y fenicios, mantenidos en la tradición y en el lenguaje popular de aquellas áreas culturales.

Entre los profetas [161] destaca especialmente Isaías [162]. Son abundantísimas las referencias en el Salterio [163]; en los libros Sapienciales se celebra el atributo divino que presidió a la Creación [164] y en otros libros encontramos evocaciones semejantes [165].

158 Sap 11,14
159 Cfr Sap 11,25
160 Cfr IMSCHOOT, P., van, *Teología del A T* (cit en BIBLIOG I), pp 140, FOERSTER, W., art *Ktizo*, en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del NT*, (cit en BIBLIOG III), vol 5, cols 1276-1291 (= ThWNT, III, 1015-1020)
161 Cfr Am 4,13, 5,8, Ier 10,12, 51,5, etc
162 Cfr Is 40-56, 44,6-46,13, 40,28, 42,5, 44,24
163 Cfr Ps 33,6.9, 74,16, 95,5, 102,26, 119,90, 146,6
164 Cfr Prv 8,22-32, Sap 7,21-8,19, Sir(Eccli) 39,20-40,1, Iob 38-42, etc
165 Cfr Ne 9,6, Idt 16,7

Yahwéh es quien ha hecho los montes y creado el viento; quien ha hecho la aurora y las tinieblas; El ha encerrado el mar como un monstruo terrible, en las arenas de las costas o en los diques que ha fabricado [166]; El cerró con puertas el mar y le dijo «de aquí no pasarás» [167]. Toda una serie de pasajes poéticos describen la creación del océano como la victoria de Yahwéh sobre el mar y un monstruo marino: nos recuerdan los mitos fenicios y babilónicos, en los que se cantan la luchas primordiales de los elementos-dioses cósmicos [168]. En concreto, algunos críticos ven en esto reminiscencias del poema babilónico de la creación, donde se describe la victoria de Marduk sobre Tiamat, es decir, el mar.

Por tratarse de los hagiógrafos sapienciales —autores más recientes—, con un arraigado y profundo monoteísmo, utilizan, sin embargo, viejas tradiciones mitológicas de los pueblos vecinos para exaltar el poder y la grandeza de Dios, del Dios único y Creador del universo. Pero es probable que estos mitos tuvieran curso dentro de la religión popular de Israel con muchos siglos de antelación.

b) *La omnipotencia creadora divina en el libro de Job* [169]

En los capítulos 38 y 39 del libro de Job, Dios pasa revista a los grandes enigmas del universo, en tono inquisitorial y para confundir la arrogancia de Job:

> *«Y Yahwéh respondió a Job desde el seno de la tempestad*
> *y dijo: ¿Quién es ese que oscurece el Consejo*
> *con discursos vacíos de sentido? Ciñe pues tu cintura*
> *cual varón, voy a preguntarte y tú me instruirás»*
> *(Iob 38,1-3)*

Job ha hablado demasiado audazmente sobre la justicia divina, poniendo en duda sus actos; ahora Dios, rodeado de majestad, le contesta desde una nube tormentosa, que cons-

166 Cfr Prv 8,29, Iob 38,11, Ps 104,9
167 Cfr Iob 38,11
168 Cfr Hab 3,8
169 Cfr AUSIN, Santiago, *La Providencia divina en el libro de Job*, en «Scripta Theologica» VIII (1976) 477-550

tituye como su pabellón regio para manifestarse a los hombres. Las cuestiones planteadas por Dios no tienen nada que ver con la justificación de los sufrimientos de Job, sino que la finalidad es deslumbrarle para que reconozca su ignorancia y falta de capacidad para enjuiciar las obras de Dios.

Las afirmaciones de Job empañan los designios de la divina providencia y en este sentido merece una dura reprensión. Después de invitarle a que se «ciña la cintura» —actitud propia del guerrero ante la pelea o del peregrino ante el inicio de un largo recorrido— irónicamente le invita a contestar para «instruir» al propio Dios:

«¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Indícalo si sabes penetrarlo. ¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabías? O ¿quién extendió el cordel sobre ellas? ¿Sobre qué se asentaron sus basamentos? o ¿quién colocó su piedra angular cuando cantaban a coro las estrellas del alba y aclamaban unánimes los hijos de Elohim? ¿Quién encerró con doble puerta el mar, cuando borboteando, salía del materno seno, cuando le puse nube por vestido y nubarrón por pañales? Luego le tracé un lindero, y le coloqué cerrojo y puertas ¡Hasta aquí llegarás —díjele— y no sobrepasarás; y aquí se romperá la soberbia de tus olas!» (Iob 38,4-11).

La omnipotencia divina se refleja no sólo en el acto de establecer los fundamentos de la tierra, sino en la delimitación de las fuerzas caóticas del mar, que amenazan anegar la tierra. De manera que Dios también resplandece en las leyes que ha puesto en la naturaleza.

Así transcurre el capítulo 38: la formación de la luz y el reino de las tinieblas (vv. 12-21); se declara irónicamente que Job no puede conocer estos secretos de la naturaleza, por la brevedad de sus días [170]. La formación de la nieve y el granizo, la lluvia y el hielo (vv. 22-30); la regulación de las constelaciones celestes (vv. 31-35); y los sabios instintos de los animales:

«¿Cazas tú acaso presa para la leona, y de los leoncillos colmas el apetito, cuando en los cubiles están acurrucados, cuando se agaza-

170 Cfr Iob 38,21

pan en el jaral al acecho? ¿Quién prepara al cuervo su provisión, cuando sus crías gritan hacia él, cuando rebullen faltos de comida? (Iob 38,39-41).

Es un canto a la Providencia, que se preocupa y cuida del alimento de los animales. Este es el argumento del capítulo 39: un desfile de los animales del desierto, donde Dios pone en realce su sabiduría y su providencia. Job aprende esta lección con humildad:

«Y se dirigió Yahwéh a Job diciendo: ¿Querrá el adversario contender todavía con el Omnipotente? El que pretende enmendar la plana a Dios, responda. Y Job respondió a Yahwéh diciendo: He hablado a la ligera ¿qué voy a responder? Taparé mi boca con la mano. Una vez hablé, no debo repetir dos veces ni añadir más» (Iob 40,1-2).

c) *La sabiduría divina como «arquitecto» del universo, en el libro de los Proverbios* [171]

La alabanza a la Sabiduría llega en Prv 8,22-31 a lo sublime. Dios mismo se valió de la sabiduría, como de un «arquitecto», para construir el maravilloso universo y establecer el formidable orden que lo gobierna.

La descripción es semejante a Prv 3,19-20, pero más detallada e impresionante. La sabiduría es aquí representada como un ser concreto que vive y actúa al lado de Dios. No es, sin embargo, una criatura, sino una entidad divina, ya que existe antes de la creación:

«Yahwéh me creó al principio de su proceder,
con anterioridad a sus obras, desde siempre.
Desde la eternidad fui constituida,
desde el comienzo, antes de los orígenes de la tierra»
(Prv 8,22-23).

E interviene en esa misma creación:

171. Cfr. LUSSEAU, H., *Los Proverbios*, en CAZELLES, H. (dir.), *Introducción crítica al A.T.* (cit. en BIBLIOG. I), pp. 616-630.

«Cuando aseguraba los cielos allí estaba yo, cuando trazó un horizonte sobre la faz del abismo, cuando sujetó las nubes en lo alto, cuando afianzó las fuentes del océano, cuando señaló su límite al mar, para que las aguas no traspasasen su mandato, cuando trazó los cimientos de la tierra, junto a El estaba yo como artífice, y era sus delicias día a día, jugando ante El en todo instante, jugando en su globo terráqueo y teniendo mis delicias con los hijos de Adán» (Prv 8,27-31).

Por una parte es intrínseca a Dios, su sabiduría esencial; y, al mismo tiempo, aparece como algo distinto de El, y de El procede por generación:

«Cuando aún no existían los océanos fui engendrada; cuando todavía no existían las fuentes, ricas en aguas. Antes que las montañas se hubiesen asentado, antes que los collados fui engendrada. Cuando aún no había hecho tierra ni campos, ni la masa de los átomos de polvo del orbe» (Prv 8,24-26).

No es aún una personalidad claramente definida, pero se describe con tal viveza la personificación, que preparaba la distinción de Personas en Dios. Pero faltaba un paso, que no se dio hasta la Encarnación del Verbo, Jesucristo.

La Iglesia en su liturgia aplica este texto a la Santísima Virgen. Es claro que no se refiere a Ella en su sentido literal, en el que se trata de la sabiduría divina. Es una acomodación: la Sabiduría viene a ser las primicias de la actividad divina, preámbulo de sus obras. María es el primer «opus Dei» —en frase feliz de Juan Pablo II— que salió de las manos de Dios; María es la cumbre, la obra culmen de la Sabiduría divina. Cuando Dios en su eternidad engendró a la Sabiduría-Persona (el Verbo), pensó en aquella en cuyas entrañas un día, en el tiempo, la Sabiduría-Persona tomaría la naturaleza humana. Y por eso, le conviene como título apropiado la entrañable jaculatoria *Sedes Sapientiae.*

d) *La contemplación en los Salmos de la obra creadora divina*

Las referencias al Dios Creador son constantes en los Salmos. Meditando seguramente el texto de Gen 1,14-30, el sal-

mista prorrumpe en exclamaciones de admiración ante las maravillas de la creación: Los argumentos de los ateos son acallados por los gritos de un niño mirando a los cielos:

«¡Oh Yahwéh, Señor Nuestro, cuán glorioso es tu Nombre en toda la tierra! Pusiste tu majestad por cima de los cielos. Por boca de los niños y lactantes dispusiste un baluarte frente a tus adversarios para acallar al enemigo y al rival» (Ps 8,2-3).

El hagiógrafo, después de contemplar el cielo estrellado, se admira de cómo su autor podrá preocuparse del minúsculo hombre:

«Cuando tus cielos miro, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas que fijaste,
¿qué es el hombre (me digo) para que de él te acuerdes?
—y el hijo de Adán para que de él te cuides?»
(Ps 8,4-5).

Otro maravilloso poema, que denota profunda religiosidad y sensibilidad lírica es el Salmo 104. Es también un bellísimo comentario poético del primer capítulo del libro del Génesis: el mundo inanimado al servicio del mundo viviente, éste al servicio del hombre, y éste, rey de la creación, al servicio de Dios. Todo es maravilloso porque es un reflejo de la Sabiduría divina. Dios lo ha creado todo y lo renueva todo con su soplo conservador: orden, belleza, bondad, armonía. Sólo el pecado —rebeldía contra Dios— introduce el desorden en el cosmos; y, por eso, termina el salmo deseando que desaparezcan los pecadores e impíos, que con su actuación desentonan y estropean la obra de la Creación:

«Borrados de la tierra sean los pecadores, y los impíos no existan más. ¡Bendice a Yahwéh, alma mía! ¡Aleluya!» (Ps 104,34-35).

Existe un sorprendente parecido de este salmo y el himno egipcio compuesto por Akenaton (Amenofis IV) en honor del sol, Ra, dios supremo. Para el salmista Dios, Yahwéh, es el único verdadero Dios creador del sol.

«¡Bendice, alma mía a Yahwéh! ¡Yahwéh, Dios mío, muy grande eres! De majestad y belleza estás vestido, envuelto estás de luz como de un manto, despliegas los cielos como lona de tienda, construyes en las aguas tus altos aposentos, a las nubes eriges por tu carroza, caminas sobre las alas del viento; haces tus mensajeros a los vientos, tus ministros al fuego llameante» (Ps 104,1-4).

Después de describir el poder de Dios manifestado en la creación (vv. 5-9), narra cómo Dios provee de medios de vida a los vivientes (vv. 10-18), de modo semejante a como ya comentamos en Iob 39. Pone de manifiesto la variedad y sabiduría de Dios en las obras creadas:

«¡Cuán numerosas son, Yahwéh, tus obras! Todas las has hecho con sabiduría; la tierra está llena de tus criaturas (...) Como tu rostro ocultes, se conturban; si el soplo les retiras, fenecen y a su polvo retornan. Si tu espíritu envías son creados, y la faz de la tierra renuevas» (Ps 104, 24.29-30).

El Espíritu de Yahwéh es conservador y renovador del universo creado. Estas últimas palabras citadas del salmo son usadas en la liturgia cristiana para invocar al Espíritu Santo. La revelación veterotestamentaria es preparación, en figura y sombra, para la plena y definitiva de Jesucristo en la plenitud de los tiempos.

4

CONCLUSION: DIOS TRASCENDENTE

1. INTRODUCCION

En las páginas precedentes hemos querido hacer un recorrido global y rápido por el Antiguo Testamento, para contemplar el actuar de Dios respecto del mundo. La Biblia no suele dar enunciados teológicos: es más bien un escrito que nos presenta a Dios y al hombre en acción. Sólo los libros «sapienciales» se acercan algo a nuestro mundo cultural especulativo-abstracto. Pero los pasajes veterotestamentarios que hemos pasado en revista son —pensamos— suficientes para llegar a unas conclusiones claras acerca de las relaciones de Dios con el mundo y el hombre. La *trascendencia* de Dios es la aportación de la religión de Israel frente a todas las religiones de su tiempo y de su entorno geográfico; aquí se nos muestra el Dios del AT, *Deus Transcendens*, absolutamente irreductible. No hay razones naturales suficientes que expliquen por qué el pueblo de Israel, pequeño cultural y políticamente, llegó a tal imagen de Dios, superando a otros pueblos de cultura muy superior y políticamente más poderosos. Es un gran misterio histórico.

En el culto del sol de Ekhnaton, la divinidad pertenecía totalmente a este mundo, de manera inmanente; su ser es esencialmente ser el mundo. Y tal es la creencia fundamental de todas las religiones orientales antiguas [172]. Yahwéh,

172 Cfr DEISSLER, A., *La imagen de Dios en el AT*, en BAUER, J B (dir.), *Diccionario de Teología bíblica*, (cit en BIBLIOG III), col 275

por el contrario, aun dentro de su relación con el mundo y el hombre, aparece como el *Deus Transcendens* que en su ser y en su naturaleza sobrepasa todo lo cósmico. Los libros del AT expresan la *sublimidad* de Dios de maneras muy diversas. De una parte en los antiguos nombres de Dios como *El-Elyon* o Dios Altísimo [173]; o Altísimo, Elyon a secas [174]; es un Dios «elevado por encima de toda la tierra» [175]; parece que habita en las alturas celestiales [176]; la misma palabra «cielo» designa la morada de Dios, el espacio reservado a *El* [177]. Elevado por encima de las criaturas, Yahwéh es absolutamente independiente y no tiene necesidad de ninguna de ellas [178].

En consecuencia, el Dios de Israel no se encuentra ligado a límite alguno de tierra o pueblo. Basta leer el pasaje de la curación de Naamán el Sirio [179] para constatar el hecho de que las divinidades en el Oriente antiguo tenían un carácter local, como el señor de una región. Y como hemos visto, los textos del AT nos presentan el actuar de Dios con tal expresividad, que nosotros podemos deducir, con certeza, en categorías abstractas, su *omnipresencia* e *inmensidad* [180]: Yahwéh está fuera del ámbito de los dioses locales; y al tratar el rasgo *creador* de Dios apuntábamos a un Dios hecho Señor de la naturaleza y de todos sus ámbitos y que, bajo ningún aspecto, es parte de la naturaleza que El creó. Ni las fuerzas cósmicas que obran en los astros son de su naturaleza. El sol, la luna son según Gen 1 sólo lámparas, es decir, cosas puramente materiales, puros elementos cósmicos. También las naciones e imperios del mundo antiguo están sometidos a su poder [181].

Esta trascendencia de Yahwéh sobre todo lo visible tiene

173 Cfr Gen 14,18, Ps 57,3, 89,35, Cfr CLEMENTS, R E, *A Century of the Old Testament Study*, (cit en BIBLIOG IV)
174 Cfr Num 24,16, Is 14,14
175 Cfr Ps 83,19, 97,9
176 Cfr Mich 6,6
177 Cfr Ps 2,4, Tob 20,12
178 Cfr 2 Mach 14,35
179 Cfr 2 Reg 5
180 Cfr Ps 139
181 Cfr Is 40,15 ss, Cfr GELIN, A, *Le idee dominanti del V Testamento*, Roma, Ed Paoline, 1952, pp 15-42

su raíz última en que es el *Deus creans*: todo ha sido puesto en la existencia por el poder de su palabra, de la potencia de su voluntad creadora.

Además, Yahwéh es Señor de los tiempos, no está sujeto a temporalidad alguna. El hebreo no se imagina la eternidad como otro modo de ser, absolutamente otro, sino que prolonga en su imaginación hacia atrás y hacia adelante la línea del tiempo hasta lo invisible o inaccesible. Para él, dentro de esta línea, se produce todo por generación y corrupción, excepto la divinidad. Los términos *'olam* y *qedem* significan muy a menudo un largo periodo de tiempo perteneciente al pasado o al futuro [182]. El Dios de Israel no tiene principio ni fin; en esto se distingue claramente de los dioses de Babilonia, de Egipto, de Fenicia, e incluso de Grecia. El Dios Eterno, *El-'Olam* [183] venerado ya por los Patriarcas; es el Dios vivo y «vivo eternamente» [184]. Existía antes de que el mundo fuese [185]. Este Dios no necesita nada de mano humana para su vida, que es ajena a todo lo temporal y cósmico.

La trascendencia divina se pone también de manifiesto por las afirmaciones de que Yahwéh es el Dios esencialmente Santo. La elevación infinita del Altísimo se halla íntimamente vinculada a la santidad [186]. En el AT, como en otras religiones, lo que caracteriza propiamente lo divino es la santidad. El término *qadosh* (santo) significa etimológica y realmente «lo separado», «lo totalmente otro». En ello radica también el «mysterium tremendum» que rodea las intervenciones divinas; el carácter «numinoso» de las teofanías bíblicas y el «temor» que siente el hombre ante la presencia de lo divino. El sentimiento de pequeñez y de pecado son la única reacción posible ante la santidad de Yahwéh: Yahwéh es «el Santo de Israel» [187]. La incomparabilidad con el mundo y con el hombre es característica de la santidad de Dios [188].

182. Cfr. Gen 6,4; Dt 32,7; Ex 12,14.
183. Cfr. Gen 21,33.
184. Dt 32,40.
185. Cfr. Ps 90,2.4.
186. Cfr. Ier 10,6-7; Cfr. ROWLEY, H.H., *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, (cit. en BIBLIOG. IV).
187. Is 40,25.
188. Cfr. Is 55,8.

Según los relatos bíblicos, Yahwéh es el *Señor de la Historia*; interviene según sus planes y designios. Dos acontecimientos merecen ser destacados de esta intervención divina en la historia humana, de modo que su diversidad del mundo y su trascendencia se hacen evidentes. El primero es tema capital del AT: *la elección de Israel* como pueblo de Dios, portador del reino de Dios en la historia de los hombres. *Todo lo que el AT atestigua de Dios se mueve en torno a este acontecimiento central.* Por la Alianza pactada con Israel –iniciativa divina y enteramente gratuita– alcanzó aquél una figura y una historia esencialmente diversas de cualquier otra figura natural y de cualquier otra historia humana. El segundo acontecimiento bíblico de la intervención de Dios en la Historia se nos narra –y es el tema nuclear del NT– en las primeras páginas de los Evangelios: la *Encarnación del Verbo*; otro momento capital de la Historia de la salvación –el definitivo– *donde se vuelve a poner de manifiesto la trascendencia divina, a la vez que su condescendencia con los hombres.*

Por todo lo dicho, ni la naturaleza, ni la historia se desenvuelven como conjuntos autónomos y cerrados de ser y acontecer. Lo que llamamos leyes de la naturaleza o de la historia, son, en la visión del AT, solamente regularidad del obrar divino. Así, precisamente, en la libre inmanencia del obrar divino, se atestigua una vez más la trascendencia del ser de Dios.

2. La trascendencia de Dios y su presencia en las criaturas

La trascendencia del Dios Altísimo, de *El-Elyon*, se complementa con las alusiones al Dios cariñoso y amable, próximo a nosotros [189], que habla al corazón y «habita en el hombre contrito y humillado» [190], que tiene sentimientos de padre [191] y de madre [192], porque nos ama con un amor indefectible [193]. Se da en la Sagrada Escritura, desde sus primeras

189. Cfr. Os 11,9.
190. Cfr. Is 57,15.
191. Cfr. Os 11,1.
192. Cfr. Is 49,15.
193. Cfr. Is 54,8-10.

páginas hasta las últimas, un fenómeno que parece contradecir diametralmente a la trascendencia divina: la abundancia de alusiones antropomórficas, al hablar de Dios y en el mismo manifestarse del Dios del AT. No debemos pensar que se trata de una concepción ingenua de la divinidad. Son intentos de expresar el carácter individual, personal de Dios, que no se ha conocido por medio de una profunda reflexión, sino a través de un conjunto innumerable de intervenciones en la Historia; y por ello, no es fruto o resultado de una pura investigación humana, sino más bien de un hecho: El ha querido revelarse.

Suelen aducirse varias causas o motivos por los que ningún hagiógrafo haya renunciado a los antropomorfismos, ni haya tratado de espiritualizarlos. La primera causa es de orden general. Se da una incapacidad radical en el espíritu humano para representar a Dios como es en Sí mismo; de manera que la teología más avanzada no es capaz de liberarse completamente de ellos; incluso el NT no está exento de ellos. Un segundo motivo —más concreto— es que el Dios del AT es un Dios vivo, activo y personal, que se ha dado a conocer a Israel y continúa manifestándose por las intervenciones en la historia de su pueblo. La tercera causa, finalmente, es el carácter concreto del genio hebreo y de su lengua, pobre en términos abstractos. Al israelita le gusta la palabra y vocablo concretos, la expresión pintoresca que llega al fondo de la imaginación. Muchas veces, para referirse al hombre prefiere hablar del brazo o de la mano para designar el poder; del aliento jadeante o inflamado para designar la impaciencia o la cólera; del rostro que se inclina o se demuda para indicar la benevolencia o la aversión; y así con todo lo demás. ¿Vamos a extrañarnos de que al hablar de Dios lo haga de la misma manera?

Ahora bien, en la concepción griega de Dios, por ejemplo, como ser universal; o en la concepción helénica evolucionada que transforma a Dios en un concepto, no hay relación personal Dios-hombre, ni tampoco parece íntima o auténtica la oración o el amor a Dios: el trato con Dios se reduce a una progresiva identificación con lo divino, a través, principalmente, de la ley y de la justicia. Con ello se

supera la imagen de un dios antropomórfico, merced a un afinamiento intelectual; pero, se rechaza también una concepción personal de Dios y por eso, no encuentra sitio la relación personal [194].

El Dios del AT es un ser personal, que exige de cada hombre un trato directo. Es paradigmática en este punto la Alianza sinaítica [195]. Las condiciones impuestas por Dios miran a la observancia de unos preceptos morales y religiosos, que son frecuentemente recordados al pueblo en momentos posteriores [196] y especialmente por los Profetas [197]. Ya hemos dicho que la Sagrada Escritura habla de Dios, no en atención a una posible definición sistemática del ser de Dios, sino con una intención religiosa, salvífica, en la cual Dios se revela al hombre en un triple aspecto: como libre, creador y providente. La Sagrada Escritura no conoce las expresiones «trascendencia» e «inmanencia», pero testifica con gran intensidad lo que estos conceptos significan. La misma *inefabilidad* del ser divino hace que experimentemos a la vez su cercanía y su alejamiento, que Dios sea algo atrayente e inquietante, que sea «el Otro» y notemos su intimidad y presencia.

Por ser Dios Creador del mundo, y a la vez quien lo conserva y lo gobierna, aparece íntimamente presente en ese mundo y distinto de él. En todo (ser, pensar, planear, querer, amar) es Dios diferente del mundo; pero también es verdad que se presenta más interior al mundo que el mismo mundo. Dios tiene una trascendencia inmanente o una inmanencia trascendente: entender esto, es, en cierta medida, entender a Dios. Si recortamos o negamos la trascendencia divina nos sumimos en el abismo *panteísta*, que identifica, de múltiples maneras, a Dios con el mundo o con el hombre. Pero, si prescindimos de la inmanencia de Dios —como veíamos en el caso de los griegos— caemos en el *deísmo*, que reconoce, sí, a Dios como origen del mundo, pero le aleja del transcurso de la historia humana, con lo que los hom-

194. Cfr. BOUYER, Louis, *La Biblia y el Evangelio* (cit. en BIBLIOG. I), pp. 19-59.
195. Cfr. Ex 19-20.
196. Cfr. Ex 24,3; Dt 26,17-19.
197. Cfr. Am 1,2-2,3; Is 2,2-4; Ier 46,25.

bres pierden todo el interés por El; se llega al olvido humano de Dios.

Más todavía. Al poner el acento de manera unilateral en la superioridad de Dios respecto a la Historia, se niega la intervención de Dios en la historia misma. Dios se convierte en el *Deus absconditus*, es decir, el absolutamente lejano. De ese modo el hombre ya no alcanza a Dios, a ese Dios totalmente distante del mundo. El Dios bíblico se nos manifiesta trascendente en su soberana independencia de los demás seres, a la vez que el hombre y todo lo creado depende siempre de Dios. No queda aislado y desvinculado de su propia obra, sino que está presente en todo aquello que de El ha recibido la existencia, porque las criaturas proclaman la gloria del Creador y porque el cosmos, indigente en su propia naturaleza, necesita y recibe la atención providente de Dios.

En resumen, ni la radical trascendencia —Dios desvinculado de su obra e inasequible para el hombre—, ni la confusión inmanentista —Dios reducido a una mera experiencia o fenómeno cósmico humano— son conocidas por la Sagrada Escritura. En la historia bíblica Dios no sólo hace un pacto con el pueblo elegido, sino que en ese pacto se da un compromiso de presencia, de protección. La Alianza regula en libertad las relaciones de Dios y su pueblo; está siempre presente el peligro de que las exigencias morales y las correspondientes transgresiones, se diluyan en actitudes colectivas y en formas cultuales corporativas. No es eso lo que Dios quiere, y así los profetas reaccionan ante la opinión generalizada de que el pecado de un individuo lo expiaban los miembros de todo el grupo familiar [198]. Es sobre todo Jeremías quien marca la reacción y estímulo al trato personal con Dios, que adquiere gran relieve en Ezequiel [199]. Ambos se refieren y anuncian la nueva y definitiva Alianza que Dios establecerá en el corazón del hombre, de cada hombre [200]. En otros libros proféticos Yahwéh exige rectitud, fidelidad [201]; reclama

198 Cfr Ier 31,29
199 Cfr Ez 18
200 Cfr Ier 31, 31-34, Ez 36,22-27
201 Cfr Os 6,6, Am 5,4, Mich 6,6-8

de cada individuo la conversión del corazón, la sumisión interior, rechazando todo culto que no sea reflejo de la referencia personal a Dios [202].

3. El panteísmo y la Sagrada Escritura

El gran problema, que muchísimas religiones no han logrado resolver, es el de la relación de Dios con el mundo; en consecuenca, no saben salir de un *panteísmo* más o menos generalizado. Esto ocurre, precisamente, con las religiones que mantuvieron más estrechos lazos con Israel: las de Egipto y Mesopotamia. Esta última, especialmente, confunde los dioses con los elementos cósmicos. No hay distinción entre la tierra y el «dios tierra», entre el sol y «el dios sol»; y así sucesivamente con la luna, el mar o las fuerzas de la naturaleza. Al mismo tiempo que se da politeísmo, hay panteísmo.

El pequeño pueblo de Israel, al contrario, se destaca por su originalidad: el panteísmo es algo extraño a la doctrina bíblica. El Dios del AT es el *Deus Transcendens*, es decir, completamente distinto de las criaturas; y, sin embargo, está presente en el mundo, llega a todas partes, se muestra en algunas visiones, donde de algún modo se representa, pero no tiene cuerpo, no es material, sino espiritual y por ello, no es visible.

Del Dios personal, trascendente y tan cercano a las cosas y al hombre mismo, es fruto la Revelación sobrenatural; quien no la admita se encontrará con un enigma histórico apasionante. Si es difícil desde el texto sagrado conceptualizar la trascendencia divina, más inexplicable es esa cercanía de Dios, esa condescendencia con el hombre; ambas se nos presentan en los relatos bíblicos con sorprendente sencillez.

En las religiones panteístas se «ve» a Dios en la misma naturaleza creada, confundiendo ésta con el Ser divino. En el AT se habla no raras veces de «ver a Dios», también

202 Cfr Is 1,11-17, Am 5,21-23, Cfr García Cordero, M, art *Dios, atributos de*, en Diez Macho-Bartina, *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog III), vol 2, cols 952-958

de formas muy variadas. Vamos a ilustrarlo presentando aquellas manifestaciones divinas —teofanías—, en las que Dios «se deja ver» a través de lo sensible, para comunicar su proximidad y, sobre todo, para comunicarse con determinados hombres. Y, a la vez, «paradójicamente» se niega siempre una visión real corporal del Dios espiritual y trascendente.

CAPITULO II

EL «DIOS UNICO» EN LA SAGRADA ESCRITURA

INTRODUCCION

En el capítulo anterior, al tratar de modo introductorio de la Revelación de Dios acerca de Sí mismo, ya mostramos uno de los principales atributos divinos, el Dios Uno y Unico del Antiguo Testamento.

Antes de la formación del pueblo de Israel, los textos sagrados nos cuentan cómo se conservó la fe de numerosos fieles, que pusieron su empeño en servir al único Dios del cielo y de la tierra [1]. Era la fe en el Dios único. Según los relatos bíblicos todavía no se había introducido el politeísmo, aunque la maldad de la humanidad había ido creciendo hasta el punto de que el Génesis, en lenguaje antropomórfico, dice que Dios se arrepintió de haber hecho al hombre [2].

El propósito de este capítulo radica en el estudio del monoteísmo a lo largo de la Biblia. Nos permitirá valorar las opiniones que lo presentan como un fenómeno evolutivo desde el animismo y fetichismo antiquísimos, pasando por el politeísmo, para alcanzar la plenitud en la creencia de un

1 Comenta San Agustín que Abel, Set, Henos y Noe pertenecían ya a la «ciudad de Dios» que va desarrollandose en la tierra Dios vivía en ellos, los buscaba, se les revelaba (cfr *De Civitate Dei*, XV) Estos hombres justos, piadosos, acercandose al Hacedor de todas las cosas, creyeron en su existencia y en su caracter remunerador, y así merecieron la alabanza del Espíritu Santo (cfr Hebr 11,1-7)

2 Cfr Gen 6,5-7

Dios único. Lo vamos a presentar siguiendo la Historia de la salvación.

Abraham, el primero de los Patriarcas hebreos, marca el comienzo de lo que podemos llamar, en sentido estricto, la Historia Sagrada o Historia salvífica, aunque ésta comienza realmente desde el momento de la creación de la primera pareja humana [3]. Los tiempos anteriores a Abraham corresponden a una época de la que no tenemos datos, documentación. La Historia bíblica nos presenta a unos personajes de los que no tenemos posibilidad —al menos por el momento— de hacer una reconstrucción histórica. Son, pues, en cierto modo personajes «prehistóricos». A partir de Abraham, sí. Su figura está bien enmarcada en un momento histórico, geográfico, económico y político, en torno al siglo XIX a.C. [4].

Comenzaremos por estudiar el monoteísmo en el período «patriarcal» tal y como nos lo muestran las viejas «tradiciones» hebreas, principalmente la *Yahwista* y la *Elohista*, mezcladas a lo largo de los capítulos del actual libro del Génesis. Una exposición crítica de los orígenes y desarrollo de la fe de Israel en este punto nos alargaría demasiado la exposición y, además, presenta aspectos cuyo conocimiento y certeza son todavía ampliamente discutidos por los investigadores. Los descendientes de Abraham dan muestras de una fe en el único Dios. Nos limitaremos a Abraham y al periodo que transcurre entre su vocación y la Alianza que Dios hace con él. Más adelante, en el capítulo VI, volveremos sobre el «padre en la fe», y sus hijos Isaac y Jacob al estudiar las promesas divinas y la historia de la Alianza. Nos ha parecido interesante detenernos en el estudio de los nombres de Dios en el AT, para entender mejor a *El-Shadday*, «el Dios de los Patriarcas».

3 (Dios), «Al llegar el momento, llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo (cfr Gen 12,2-3) Después de la edad de los patriarcas, instruyó a dicho pueblo por medio de Moisés y los profetas, para que lo reconociera a El como Dios único y verdadero, como Padre providente y justo juez, y para que esperara al Salvador prometido De este modo fue preparando a través de los siglos el camino del Evangelio» (*Dei Verbum*, nº 3)

4 Cfr CAZELLES, H (dir), *Introducción crítica al A T* (cit en BIBLIOG I), pp 43-52

Seguiremos, después, con la etapa mosaica. Aquí los libros del Éxodo y del Deuteronomio nos aportan los datos básicos. En el primero, las, tradiciones Yahwista y Elohísta fueron reelaboradas, a la vuelta del exilio de Babilonia (siglo V a.C.) por la «escuela Sacerdotal» (P = *Priesterkodex*), aunque conservando muchos materiales y textos antiguos. El Deuteronomio es anterior en su conjunto: en líneas generales se atribuye al tiempo que precede al exilio de Babilonia (siglos VII-VI a.C.). El monoteísmo pasa a ser la nota esencial de la Religión revelada. Dios revela a Moisés su nombre: *YAHWEH*. Analizaremos el episodio de la zarza ardiente, la vocación del nuevo guía de Israel, el significado del nombre de Dios en cuanto gran manifestación de predilección y de intimidad por su pueblo y la nueva relación de amistad entre Yahwéh-Dios y el pueblo escogido, fundamentada en la Alianza del Sinaí.

Finalmente, la última etapa del AT se concreta en el profetismo. Una gran parte de la lucha por mantener el monoteísmo en el pueblo elegido fue confiada por Dios a los Profetas, por medio de los cuales revelaba sus designios de benevolencia o castigo, de amenaza o de perdón. A través de los Profetas Dios se revela de muchos modos como el Dios único, vivo y verdadero. Nos detendremos particularmente, por la amplitud o extensión del tema, en algunos profetas y algunos atributos divinos: el Dios *Justo* en Amós, el Dios *Amor* en Oseas y el Dios de *Tremenda Majestad* y Tres veces *Santo* de Isaías.

La continuidad del Nuevo Testamento respecto del Antiguo, que Cristo no vino a abrogar, sino a darle perfecta plenitud [5], resalta también en sus enseñanzas sobre el monoteísmo: el Dios del NT es el «Dios de los padres» [6], el Dios de Israel [7] y ahora es el Dios de la Iglesia de Jesucristo. Mostraremos, en primer lugar, dicha continuidad entre ambos Testamentos con dos pasajes, uno del libro de la Sabiduría [8],

5 Cfr Mt 5,17
6 Cfr Act 3,13, 5,30, 22,14
7 Cfr Mt 15,31, Lc 1,68
8 Cfr Sap 13, 1-9

y otro de la epístola a los Romanos de San Pablo [9] sobre el conocimiento natural de Dios, por medio de las criaturas, con nuestra razón natural. Escogeremos algunos textos de los Evangelios para comprobar la predicación del Dios único en Jesús, y, especialmente, la nueva revelación de Dios como «Padre».

9. Cfr. Rom 1,19-23.

5

LA REVELACION DIVINA A LOS PATRIARCAS

1. Orígenes del pueblo hebreo

El pueblo hebreo se entronca con las tribus semíticas seminómadas de Mesopotamia entre el 2000 y 1500 a.C., en las regiones de Ur y de Harán (Jarán), mediante el patriarca Abraham, cuya vocación y experiencias religiosas constituyen la base histórica de la misión providencial del pueblo elegido en la economía de la divina revelación [10]. Abraham, por su enlace genealógico con Sem, es heredero de las bendiciones de Noé [11], mientras sus relaciones personales y familiares con las tribus arameas y cananeas preludian su misión universalista de padre de todos los creyentes.

a) *Algunos datos históricos*

No se puede fijar con precisión absoluta la cronología de las tres edades —patriarcal, mosaica y heroica— en que suele dividirse la historia de la formación del pueblo hebreo, desde la vocación de Abraham hasta la conquista de Palestina por Josué, pero sí por aproximación y con fundada base.

Las investigaciones históricas y arqueológicas del Oriente bíblico nada han aportado hasta el presente que no concuerde fundamentalmente con los datos relacionados con los orí-

10. Cfr. Cazelles, H. (dir.), *Introducción crítica al A.T.* (cit. en Bibliog. I), pp. 50-52; Noth, M., *Historia de Israel,* (cit. en Bibliog. I).
11. Cfr. Gen 9,26-27.

genes del pueblo escogido, a comienzos del segundo milenio a.C.:

— Entre el 2000 y 1700 tuvo lugar la inmigración de Abraham.

— Entre el 1700 y el 1550, bajo el dominio de los Hicsos, entraron los hebreos en Egipto.

— Entre el 1300 y el 1200 tuvo lugar la opresión y éxodo de los israelitas.

— Al filo del año 1000 entraba el pueblo hebreo en su mayoría de edad con la proclamación de la Monarquía y la conquista de Jerusalén por David [12].

A lo largo de todo este período, y aún de los siglos siguientes, los guías y maestros del pueblo de Israel hubieron de sufrir influencias religiosas, culturales, sociales y políticas de los diversos ambientes en que se desarrolló su vida. Y la impronta de estas influencias dio, sin duda, fisionomía propia a los usos y costumbres del pueblo, condicionando su inteligencia y adaptación a la realidad del mensaje divino.

La exploración arqueológica del Oriente ha puesto de relieve numerosos contactos entre la historia bíblica y la civilización de Babilonia, acerca de cuya valoración se hallan generalmente de acuerdo los historiadores y los escrituristas. En las últimas décadas se ha encontrado material arqueológico, no sólo egipcio, sino también en lo que se llaman pueblos del Creciente Fértil: Siria, Líbano, Alto Tigris y Eúfrates. Abarca desde mediados del tercer milenio y corresponde, entre otras menos importantes, a las excavaciones de Ebla, Mari y Ras Samra o Ugarit, años 2400, 2000 y 1500 a.C., respectivamente [13]. Historia, legislación, literatura y religión ofrecen semejanzas y contrastes utilísimos para un mejor conocimiento de la Historia de la salvación en los relatos bíblicos.

12. Cfr. GONZALEZ NUÑEZ, A., *La Biblia: los Autores, los libros...* (cit. en BIBLIOG. I), pp. 45-52.

13. La Arqueología del Próximo Oriente encuentra el período del *Bronce Antiguo* entre 3200 y 2050 a. de C. y el *Bronce Medio*, entre el 2050 y el 1550.

b) *La época de los patriarcas hebreos*

La edad patriarcal se ha beneficiado particularmente, además de las excavaciones antes citadas, con el descubrimiento de códigos de leyes, como el famosísimo de Hammurabi; el ambiente político, social y religioso de esta época lo conocemos también gracias a la correspondencia diplomática de Tel el-Amarna, en Egipto.

Se han hecho estudios sobre la religión de los semitas y parece que, en un principio, estos pueblos, además de tener un idioma propio, el «semítico» —del que derivan el árabe, el cananeo, el arameo, etc.—, puede hablarse con reservas de pertenecer también a un tronco etnográfico, en el que profesaban una primitiva religión, que al menos en su primer estadio era monolátrica.

La historia de los Patriarcas se conserva fundamentalmente en la tradición oral Yahwista, escrita en la época de David por un autor o escuela —sobre este tema volveremos más adelante—. Redactan las tradiciones patriarcales según se conservaba en las tribus del Sur: Judá, Simeón, Benjamín y Leví, hacia el año 1000 a.C. Es mucho tiempo el que media entre los sucesos y su redacción por escrito para que las tradiciones se conservaran y transmitieran sin anacronismos, y sin embargo, los descubrimientos de Ebla prueban la coherencia de tales tradiciones con las condiciones políticas, sociales y geográficas (nombres y emplazamientos de ciudades, p. ej.) [14].

2. Características de la historia bíblica

La Historia Sagrada es realmente una historia, aunque distinta en su concepción del planteamiento histórico-positivista, como el que dominó en el siglo XIX, en el que había casi una obsesión por la «objetividad», por el puro *factum*, por la facticidad. En la Historia Sagrada el *factum* tiene un carácter salvífico. No es una historia que pueda ser en sus detalles menudos meticulosamente comprobada por la documentación y en la que interesa sólo la descripción del puro *fac-*

14. Cfr. Brown, R.E. – Fitzmyer, J.A. – Murphy, R.E. (dirs.) *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (cit. en Bibliog. II), vol. 5º, pp. 451-458.

tum. Es más bien una historia que, pudiendo ser o no comprobada, según los casos, va unida a una significación.

Los autores alemanes distinguen entre los términos *Historie* y *Geschichte*. Llaman *Historie* a la narración objetiva y minuciosamente comprobada de los acontecimientos humanos, sin pretender una interpretación trascendente. De esta manera, la historia bíblica no es una *Historie*, sino una *Geschichte*, es decir, una interpretación de los acontecimientos de sus antecesores, en la que su interés fundamental estriba en la incidencia de Dios, en la intervención divina en la vida de los Patriarcas. Dios interviene en la historia humana, pero no igualmente a través de todos los pueblos, sino que tiene una economía o un plan, que consiste en elegir a los patriarcas del pueblo hebreo e iniciar la salvación de la humanidad por medio de ellos y de su descendencia carnal.

a) *La antigua historia bíblica*

Los historiadores investigan críticamente la densidad histórica de los relatos patriarcales. Como se comprende, la historia puede comprobar la ambientación general externa por la comparación con otras fuentes del antiguo Oriente. Pero los detalles íntimos de los pensamientos y de los hechos caen fuera de la *Historie:* sólo pueden hacerse juicios valorativos del carácter y de la fiabilidad general de los documentos. ¿Hasta qué punto el carisma divino de la inspiración garantiza los mínimos detalles de esas tradiciones patriarcales? La clave de la respuesta radica en la cuestión de los géneros literarios: saber en cada caso en qué género literario se mueve el documento. «Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas, hay que atender a los "géneros literarios", puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras muy diversas en los textos de diverso género históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus es-

critos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo los hombres» [15].

Es a la luz de estos principios hermenéuticos como hay que buscar la respuesta adecuada. Según estos principios, para la reconstrucción de la antigua historia bíblica es fundamental la consideración crítica de las antiguas «tradiciones» patriarcales antes aludidas. Debieron de tener una larga vida oral con anterioridad a ser puestas por escrito y ensambladas en un conjunto literariamente elaborado [16].

b) *Acontecimiento, relato, interpretación e inspiración divina*

El relato es una interpretación del acontecimiento, y cada espectador ve el acontecimiento con matices diversos: es la operación hermenéutica de un acontecimiento hasta que pasa a ser escrito. En experiencias psicológicas se han extraído datos ilustrativos: tomando como paradigma una película breve que se proyecta para que, después, los espectadores describan en un cierto tiempo lo que han visto, no suelen pasar en su descripción del 10 %; los más sutiles inspectores de policía alcanzan el 35 %. De ese porcentaje no siempre hay coincidencia sobre lo que es fundamental. Todo lo que dicen es verdad, pero hay matices y filtros temperamentales personales: hay gente que ve unas cosas y esas mismas no son vistas por otras personas.

Pues bien, las narraciones bíblicas recogieron, es de suponer, mucho menos del 10 % de los acontecimientos; eso sí, selectivamente, y ahí la inspiración divina de la Biblia ha influido para que se conservara lo que es fundamental. La historia patriarcal pone algunos sucesos en primeros planos y otros en secundarios, como en todo arte. La Biblia es un libro

15. Conc. Ecum. Vaticano II, *Const. dogm. «Dei Verbum»*, nº 12.

16. Estudios críticos de conjunto sobre la historia hebrea antigua son, entre otros: NOTH, Martin, *Historia de Israel*, Barcelona 1966. DE VAUX, Ronald, *Historia antigua de Israel*, Madrid 1975. BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, Bilbao 1966. HERMANN, S., *Historia de Israel*, Salamanca 1979; Cfr. también COATS, G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, (cit. en BIBLIOG. IV).

humano —sin dejar de ser divino— y debe mantener lo que es esencial a la estructura del ser humano y, por lo tanto, la selección, los primeros planos, la interpretación, etc., pero con la garantía de la inspiración divina. En torno a estos patriarcas está girando la historia del mundo: son los primeros planos.

Según tal principio de selección, que con la ayuda del Espíritu Santo han hecho los hagiógrafos, se narra la historia religiosa fundamental del mundo. Nosotros, por poner un ejemplo, en nuestra vida personal de ahora, dependemos mucho más de la fidelidad de Abraham que de una invasión aquea.

c) *Actualidad de la Historia Bíblica*

La Historia Bíblica no es una historia en la que quepa propiamente un distanciamiento por parte del lector creyente; es decir, éste no debe leerla por mera curiosidad, como si no le afectara, sino que ese pasado conecta con él; la Liturgia dice: «Abraham, nuestro padre en la fe». Naturalmente, sin la respuesta de Abraham no sabemos qué hubiera sido de nosotros. Leemos que Esaú fue un joven irresponsable, y menos mal que Dios proveyó que tuviera un hermano gemelo, Jacob, con responsabilidad. La historia bíblica muestra el sentido de la vida personal. No es una exposición abstracta, sino una historia significativa. Perder el sentido de la Historia es como perder una persona la mente, la memoria: resultaría no saber quién se es. Olvidar por completo la historia sería volver a la barbarie; tanto para una sociedad, como para un individuo.

La Historia Sagrada es soporte de la Teología, pues interpreta la significación de los hechos y los dichos que acompañan a los hechos, como enseña el Concilio Vaticano II [17].

En su conjunto, la Religión de la Biblia con su monoteísmo, con las exigencias morales de su culto, con su proyección mesiánica, se muestra tan superior a las religiones de otras culturas como la babilónica, egipcia, etc., que sólo bajo algunos aspectos admite comparación con ellas.

17 «El plan de la revelacion se realiza por obras y palabras intrinsecamente ligadas, las obras que Dios realiza en la historia de la salvacion manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan, a su vez, las palabras proclaan las obras y explican su misterio» (*Dei Verbum*, n º 2)

Tratemos ahora de contestar a la siguiente pregunta: La historia de los Patriarcas bíblicos descendientes de Abraham, ¿nos muestran una fe en el único Dios?, ¿por qué aparecen diversos nombres para referirse al Dios Uno?

3. Hacia el monoteísmo de los Patriarcas [18]

a) *Nota preliminar*

Se discute sobre el monoteísmo de los primitivos semitas. La documentación de aquella época no es tan rica como para poder establecer con precisión las características de los orígenes. Los datos que tenemos de la cultura mesopotámica se remontan a mediados del milenio IV a.C. Para entonces, sin embargo, se ha dado una degeneración politeísta; es decir, la sedentarización y las explotaciones de tipo agrícola, suelen producir, y en Mesopotamia se produce de hecho —también en Egipto—, una multiplicación de dioses. Con la agricultura, al menos en el ámbito de lo religioso, parece ser que se produce un retroceso en las concepciones religiosas.

Algunos autores explican el monoteísmo como la cumbre de un proceso gradual de perfeccionamiento. Esto no sólo no está comprobado, sino que las investigaciones de los etnógrafos o de los historiadores de las religiones, en lo que va de siglo XX, se inclinan a concluir que los pueblos primitivos eran monoteístas o henoteístas.

b) *Sobre los diversos nombres de Dios* [19]

Algunos historiadores no católicos sacan de la pluralidad de nombres divinos la conclusión de que los hebreos antes de Moisés eran politeístas y adoraban tantos dioses locales cuantos son los nombres diferentes que hay [20].

18 Cfr Michaud, R, *I Patriarchi*, Queriniana, Brescia 1979

19 Cfr Imschoot, P van, *Teologia del AT*, (cit en Bibliog I), pp 36-61

20 Esta conclusion no logra imponerse, ya que, salvo Yahwéh, ninguno de estos nombres es nombre propio «La multiplicidad de epítetos que se aplican a los dioses de Ugarit, los variados títulos bajo los que se invocaba a Aserah nos invitarían mas bien a ver en los elementos Shadday, 'Elyon, etc, simples sobrenombres de una misma divinidad, El, adorada bajo vocablos diversos» Cfr Barrois, A G, *Manuel d'arqueologie biblique*, Paris 1953, vol 2, p 402

Es un hecho la existencia de muy variados nombres para el Dios de los Patriarcas en las tradiciones populares coleccionadas en el libro del Génesis. Yahwéh según los relatos de la tradición Yahwista [21]; *El, Elohım* y *El-Shadday* siguiendo la tradición Elohísta [22] y la tradición llamada Sacerdotal [23]. Pero, además, hay algunos tan expresivos y significativos como «el Dios de Abraham» [24]; «el Dios de Isaac» [25]; «el Dios de mi padre Abraham y el Dios de mi padre Isaac» [26]; «el Dios de tu padre» [27]; «el terror de Isaac» [28]; «el Poderoso» o «el Señor de Jacob» [29]. Y también nombres que ponen de manifiesto algún atributo divino, como *El-'Olam* o Dios eterno [30], *El-Elyon* o Dios Altísimo [31], El-Roí o «Dios que ve» [32], etc. En algún caso referido a un lugar como «*El-Bethel*» o el Dios de Bethel [33], etc. [34].

Ahora bien, salvo el nombre de *Yahwéh*, cuyo culto podría atribuirse a los Patriarcas tal vez por anacronismo, ninguno de estos nombres es nombre propio.

Así, por ejemplo, *El* y *Elohım* son los nombres genéricos de la divinidad; los determinativos diversos que se le añaden pueden entenderse como expresión de los diversos aspectos de un sólo y mismo Dios [35].

Este parece ser el sentido en que los actuales relatos manifiestan e interpretan esta variedad de nombres. Es decir,

21 Cfr Gen 12,8, 13,4, etc
22 Cfr Gen 20,3 6
23 Cfr Gen 17,1, 28,3, Ex 6,3
24 Cfr Gen 26,24
25 Cfr Gen 28,13
26 Cfr Gen 32,20
27 Cfr Gen 49,25
28 Cfr Gen 31,42
29 Cfr Gen 49,24
30 Cfr Gen 21,33
31 Cfr Gen 14,18
32 Cfr Gen 16,13
33 Cfr Gen 28,12-22
34 Cfr ROLLA, A , art *Dios*, en SPADAFORA, F , *Diccionario Bıblico*, (cıt en BIBLIOG III), pp 161-163
35 Hemos de tener en cuenta tambıen el valor del «nombre» (sem) para los semitas no es algo vacıo, sıno algo poderoso que hace realmente presente a una persona (1 Sam 25,25) Y por eso conocer el nombre de una persona sıgnifica ejercer poder sobre ella Cfr BAUER, J B , voz *Nombre*, en BAUER, J B (dır), *Diccionario de Teologıa Bıblica*, (cıt en BIBLIOG III), cols 710-714

los mismos hagiógrafos identifican «al Dios de Isaac» con el «el Dios de su padre» [36]; al «Poderoso de Jacob» con *El-Shadday* y la «roca de Israel» [37], el Dios que se manifiesta a Moisés con el «Dios de los padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» [38].

Además hay que señalar que el Dios de los Patriarcas no se ha puesto en relación con lugares determinados [39] —hay sólo una excepción: el Dios de Bethel— sino con individuos (Abraham, Isaac, Jacob) o con un grupo (los padres, Israel).

c) *El Dios de los Patriarcas*

El Dios de los Patriarcas es el Dios que se ha revelado a personas concretas o grupos determinados, pero que sigue en contacto con ellos; es más, hace un pacto o alianza, los protege en sus desplazamientos, y su poder y protección no se limita a un lugar o región determinados.

No se ve rasgo alguno en el Dios de los Patriarcas, según los textos bíblicos, de un dios de la naturaleza: ni asomo, pues, de panteísmo. No existe diosa alguna, ni vínculo especial con alguna de las fuerzas de la naturaleza. Al contrario, es el Dios Altísimo, el Dios Omnipotente, el Dios Eterno, etc. Por todos estos caracteres se halla emparentado con el Dios Supremo de muchos pueblos primitivos.

Incluso, El, «el Dios de Israel» [40] es *Ha-Elohim*, esto es, «el Dios» [41] y no admite a su lado ningun extraño [42]. Además, de su carácter moral, de su benevolencia y poder dan testimonio no sólo una multitud de relatos [43], sino también los antiguos nombres «teóforos» [44].

36 Cfr Gen 26,23-24
37 Cfr Gen 49,24-25
38 Cfr Ex 3,15
39 Por tanto, no es un dios local, ni siquiera hablando propiamente «un dios tribal», ya que su benevolencia y su poder se extienden fuera de la tribu de Abraham o de Isaac (Gen 12,3), por ejemplo a Laban, que es un arameo (Gen 30,27) y a Abimelek, el rey de Gerara (Gen 20,17-18)
40 Cfr Gen 23,20
41 Cfr Gen 20,6
42 Cfr Gen 35,2 4
43 Por ejemplo, Gen 12,17, 19, 20, 3-18
44 Entre otros, *Yishma-'el* (que Dios oiga), *Yerahme--'el* (que Dios se compadezca), *Eli-ab* (Dios es mi padre), *Eli-hu* (Dios es mi Dios), *Yabne-'el* (que Dios edi-

En suma, se puede postular, con base científica suficiente, que a Abraham el monoteísmo pudo no causarle extrañeza alguna [45].

fique), *Elı-saphat* (mı Dıos ha juzgado), *Elyada* (Dıos conoce), *'Azerı-'el* (Dıos es mı refugıo), *Ab-ram* (= el padre, es decır Dıos, es sublıme), etc

45 Es preciso hacer una observacion Para muchos crıtıcos hoy la «revelacion» contenıda en Gen 1-11 es posterıor a la vocacion de Abraham La redaccion de estos capıtulos nos muestra un notable progreso en la fe de Israel En esa fe la llamada dıvına al Patrıarca Abraham tıene un sıgnificado partıcular para la hıstorıa de la salvacion, por las promesas dıvınas Cfr FESTORAZZI, F , *La Bıbbıa e ıl problema delle orıgını*, Brescıa 1967, pp 194 y ss

6

ABRAHAM Y LAS PROMESAS DIVINAS

1. La manifestacion divina a Abraham

Las páginas que el libro del Génesis dedica a Abraham son narraciones populares y tradicionales, en las que puede haber un cierto proceso de epopeya literaria en torno al recuerdo de los hechos; pero, aunque no se suceden con el ritmo, ni en la forma de la historia moderna, contienen el vivo retrato de Abraham y la descripción de su origen, su misión y su actitud religiosa. Según el consenso generalizado de la crítica actual, Gen 12-25 es un mosaico de textos *yahwistas* y *elohístas* ensamblados por una redacción posterior *sacerdotal* [46].

a) *La figura del patriarca Abraham*

La figura de Abraham (Abrám), con la que propiamente comienza la historia del pueblo hebreo, se levanta sobre el horizonte religioso del mundo antiguo como amigo y confidente de Dios, de cuyas bendiciones se han de beneficiar todos los pueblos: gentiles, judíos, musulmanes y cristianos. Los rasgos de su fisonomía moral trazados en los capítulos 12 al 25 del libro del Génesis, se completan y perfilan en otros pasajes bíblicos —sobre todo, del NT—, revelándonos la grandeza y la universalidad de su misión providencial [47].

46 Cfr AA VV, *Il Messaggio della Salvezza*, (cit en Bibliog I), vol 2, pp 43-54

47 Cfr Profs de Salamanca, *Biblia Comentada*, (cit en Bibliog II), vol 1, pp 164-171 Martin-Achard, R, *Actualite d'Abraham*, (cit en Bibliog IV)

Abraham es lazo de unión de la Historia bíblica con la Historia profana, y una de las figuras más venerables de la historia religiosa de la humanidad, al que reconocen como profeta de Dios, judíos, musulmanes y cristianos. Según los textos bíblicos procedía de Ur de los caldeos, ciudad sumeria, situada en el fondo de la Baja Mesopotamia, a unos 200 km. de la desembocadura del Eúfrates en el Golfo Pérsico, que en la antigüedad penetraba tierra adentro hasta las cercanías de esta población, en el lugar llamado por los árabes Tell-el-Muqaiyar, la colina formada por los restos del Ziggurat mejor conservado.

Abraham era «hijo» de Teraj, numerado como el octavo de los patriarcas descendientes de Sem. Hijo o «descendiente», porque a veces no es fácil saber si en el relato de Gen 11 «hijo» significa hijo directo o hijo a través de varias generaciones [48]. Tenía dos hermanos Najor y Harán; éste murió dejando un hijo llamado Lot. Abrám estaba casado con Saray, medio hermana suya, que era estéril [49].

En la peregrinación que el divino llamamiento le impusiera, Abrám hubo de ponerse en contacto con las tribus que a lo largo del segundo milenio antes de Jesucristo dominaban en las regiones del llamado Creciente Fértil, desde el Golfo Pérsico hasta el delta del Nilo en Egipto. Eran los tiempos de los *amorreos*, que desde el desierto de Siria se habían extendido por regiones del Eúfrates medio, Babilonia y Asiria, y toda la costa fenicia. En las regiones occidentales, sin embargo, preponderaba el elemento *cananeo*. Subsistían también restos de los *hurritas*, que desde las montañas de Armenia y del Irán habían penetrado en la Alta Mesopotamia, trayendo consigo una técnica y un derecho desarrollados. De parecida civilización eran los *hititas*, o heteos, cuya presencia en Canaán no deja de sorprender. Finalmente, se han de recordar las tribus asiáticas, a las que los egipcios llamaron los *Hicsos*, y con las que también está relacionada la historia hebrea [50].

48 Como por ejemplo, es corriente hablar del Mesías como «hijo de David», aunque hayan pasado muchísimas generaciones entre ambos

49 Cfr SCHILLING, O., voz *Abraham*, en BAUER, J. B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), cols. 1-5

50 Cfr CAZELLES, H. (dir.) *Introd. Crítica al A. T.* (cit. en BIBLIOG. I), pp. 43-50

La Biblia pone igualmente a Abrám en relación con los *arameos*: se dice del Patriarca que era «un arameo errante». El concepto de «arameo» es filológicamente claro, pero etnográficamente no.

b) *Los semitas*

Se llaman «lenguas semíticas» a un conjunto de idiomas semejantes y completamente emparentados, que se hablaban en el marco geográfico de países que bordean el desierto de Arabia por el Norte, Noreste y Noroeste. Hay que advertir que el desierto era intransitable en aquella época, salvo para los especialistas beduinos de caravanas de camellos; de suerte que, todas las relaciones entre el Mediterráneo y Mesopotamia, tenían que pasar por el Norte, haciendo un arco por encima del desierto arábigo, o bien por Egipto. En los países que bordea el mismo desierto de Arabia por el Norte se encontraba repartido un idioma muy semejante, aunque presentara diferencias dialectales. No se sabe cuál es; se le llama convencionalmente «semítico primitivo». De él deriva el arameo, lo mismo que el fenicio, el cananeo, del que, a su vez, derivan el hebreo y otros muchos dialectos arábigos y mesopotámicos [51].

El arameo etnográfico, en cambio, no es claro. Puede ser un pueblo, o bien una serie de clanes o tribus de parecido régimen de vida, ganaderos seminómadas o trashumantes, que según las estaciones y ciclos climatológicos tienen gran movilidad a lo largo de los países del Creciente Fértil. Así aparecen, tanto en los pueblos lindantes con las tierras fértiles de Mesopotamia, como con las tierras del Norte (Harán) o del Oeste: Siria, Palestina, el Sinaí. Muy posiblemente su movilidad se debía a la búsqueda de pastos.

En este grupo de arameos, que aparece en los siglos que rodean el comienzo del segundo milenio antes de Cristo, se sitúa la historia de Abraham, en coherencia histórica con el marco de esta época [52].

51 Cfr Diaz Esteban, F , art *Lenguas semiticas,* en *Gran Enciclopedia Rialp*, 21 (1979) 169-171

52 Cfr Lazo Diaz, Alfonso, art *Semitas I Historia*, en G E R 21 (1979) 164-167

El ambiente religioso de estos pueblos estaba contagiado profundamente por el politeísmo y la idolatría. Es cierto que aquí y allá filólogos e historiadores describen vestigios innegables de un monoteísmo o henoteísmo primitivos, que sobrevivían en medio de la floresta de deidades creadas por cada tribu; pero la tradición bíblica no nos permite sustraer a la familia de Abrám de la influencia idolátrica [53]. Cuando Josué, siglos más tarde, renueva la Alianza del Sinaí, hace una referencia explícita a esta influencia idolátrica. Además, los descubrimientos arqueológicos confirman abundantemente esta indicación haciéndonos saber que la divinidad principal de Ur era *Sin* (la Luna), padre de *Shamash* (el Sol) y de *Ishtar* (Venus) [54].

c) *La vocación de Abraham y la Promesa*

«Ahora bien, Yahwéh dijo a Abrám: «Vete de tu país, de tu patria, y de tu casa paterna, al país que yo te mostraré; y yo haré de ti una gran nación. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre; serás, pues, una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y al que te maldiga maldeciré, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gen 12,1-3).

Se trata de un texto de la tradición J, en el que, ya antes del episodio de la zarza ardiente [55] se llama a Dios con el nombre de Yahwéh. Obediente al mandato divino, a la llamada de Dios, Abrám salió de Ur en compañía de Teraj, su padre, de su mujer y de Lot —su sobrino— con dirección al país de Canaán, estableciéndose primero en Harán, donde murió Teraj. De otras circunstancias externas de la vocación de Abrám nada más nos dice el texto sagrado [56], sino el ambiente idolátrico en que vivía su raza y su propia familia.

En el breve pasaje de Gen 12,1-3 se da una manifestación importante de la relación de Dios con Abrám. Es una

53. Cfr. Ios 24,2.
54. Cfr. Sola Solé, Josep María, art. *Semitas II: Religión*, en G.E.R. 21 (1979) 167-169.
55. Cfr. Ex 3, 1-15.
56. Cfr. Gen 12,1-3.

«teofanía»: las palabras de Yahwéh al Patriarca conllevan una *vocación* y un *mandato*; al mandato acompaña una *promesa* —término que se hará técnico en la Biblia: la *epangelía* que escribe el apóstol San Pablo-; esta promesa consiste en una *bendición*, unida a la garantía de que tendrá una *descendencia* numerosísima; descendencia que será también bendita y entrará en posesión de una *tierra*, la Tierra Prometida, el país de Canaán [57].

d) *Espiritualización de la Promesa*

Esta promesa encontrará un profundo eco en el AT y NT; es anunciada, en un principio, con perspectivas muy humanas —posesión de una tierra, la futura descendencia—, pero irá adquiriendo cada vez una mayor trascendencia, de modo que esta bendición será nada menos que la Redención de todo el género humano por Jesucristo. La tierra prometida irá también adquiriendo un significado más trascendente: desde la materialidad de un territorio para vivir, hasta convertirse en la esperanza en la vida eterna. ¿Por qué se da un proceso de revelación, así, gradual? Un pueblo como el de Abrám no estaba en condiciones de entender una misión sobrenatural en términos más espirituales y con una transcendencia mayor. Es la pedagogía divina. La Historia de la salvación se va realizando a lo largo de etapas prolongadas, hasta Nuestro Señor, por medio de una descendencia según la carne, que mantiene la religión, para después ser sustituida por la descendencia según el espíritu [58].

Así, tal divina intervención, sobrenatural, muestra que Dios se hace sujeto de la Historia, juntamente con el hombre y llevando El la iniciativa. En aquel ambiente patriarcal —hombres y pueblos rudos— la revelación de Dios es sencilla y profunda, a la vez. Junto a la manifestación de la soberanía divina, se nos muestra también el valor que Dios otorga a la libertad del hombre en secundar sus designios. Abrám

57. Cfr. FEUILLET, F. y VANHOYE, A. art. *Abraham*, en LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica* (cit. en BIBLIOG., III), pp. 37-39.

58. Cfr. RAMLOT, M-L. y GIBLET, J., art. *Promesas* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario...* (cit. en BIBLIOG. III), pp. 649-652.

obedece libremente [59]. En los relatos bíblicos aparecen personajes que no obedecen: la creación divina del hombre lleva parejo un respeto a su condición de ser libre.

2. Abraham hacia la Tierra Prometida

a) *Abraham en Canaán*

La entrada del Patriarca en Palestina, país dotado de una civilización urbana y agrícola, pero con vastos espacios libres para los rebaños trashumantes, tiene el aspecto de una exploración pacífica de la futura heredad del pueblo escogido, habitada entonces por los cananeos [60]. Atravesando la región de Norte a Sur, se detuvo Abrám en el lugar sagrado (*maqom*) de Siquem, junto a la encina o terebinto de Moréh. Es éste el árbol al pie del cual había de enterrar más tarde Jacob los ídolos y amuletos de su familia [61], mencionado también en otros pasajes bíblicos [62]. Aquí reiteró Dios la famosa promesa:

«Yahwéh se apareció a Abrám y dijo: "A tu descendencia daré yo esta tierra". El construyó allí un altar a Yahwéh, que se le había aparecido» (Gen 12,7).

Abrám, en reconocimiento del señorío de Yahwéh sobre la tierra prometida, le edificó un altar, como lo hizo, igualmente, en el segundo campamento establecido entre el famoso santuario de Bethel y *Ha-'Ay* («la Ruina«), antigua ciudad anónima, destruida hacia el año 2000 antes de Cristo. Después, de campamento en campamento, llegó al Negueb [63], al Sur de Palestina, región en otro tiempo próspera y sujeta a la administración faraónica, establecida sólidamente en Gaza.

El relato de la permanencia de Abrám en Egipto [64] pare-

59. Cfr. Gen 12,4.
60. Cfr. Gen 12,6-9.
61. Cfr. Gen 35,4.
62. *Vid.* Dt 11,30; Ios 24,26; Iud 9,6.37.
63. Cfr. Gen 12,8-9.
64. Cfr. Gen 12,10-20.

ce que tiene el objeto de mostrar no sólo la hermosura de la *abuela* de la raza y la habilidad del Patriarca, sino sobre todo la protección divina. Dios le protegía y le sacaba con bien de los mayores peligros. Como sucedía con frecuencia entonces, se vio precisado a emigrar a Egipto por el hambre [65]. Temiendo ser asesinado por la hermosura de su mujer, convino en que pasara sólo como hermana suya —lo era en realidad—, por ser hija del mismo padre, aunque no de la misma madre [66]. Semejante proceder, que el hagiógrafo no aprueba, evidentemente, se ha de explicar por la imperfección de la conciencia moral de una época.

b) *Separación de Lot*

Al regresar a Palestina, colmado de riquezas, Abrám acampa con sus rebaños junto al altar erigido entre Bethel y Hai (*Ha-'Ay*), para poner fin a la reyerta que se suscitó entre sus pastores y los de Lot. Abrám invitó a su sobrino a la separación, dándole a elegir la región de su preferencia. Lot se decidió por el valle de Sodoma y Gomorra, fértil y abundante en agua, que parecía un «paraíso» del Señor. En medio de aquel jardín, sin embargo, se asentaba una ciudad corrompida, cuyos moradores habían ya colmado, a juicio de Dios, la medida de sus crímenes. Abrám, en cambio, se asentó en Mambré (*Mamré*), cerca de Hebrón, que con razón se le ha llamado «la cuna del pueblo hebreo».

c) *Abraham libera a Lot*

Mientras Abrám acampaba pacíficamente en Mambré, Lot se enriquecía en Sodoma, y por el Oriente avanzaba un ejército enviado por Codorlahomor, rey de los elamitas, contra los reyezuelos de la Pentápolis, integrada por las ciudades de Sodoma, Gomorra, Adama, Seboim y Segor, que después de pagarle tributo durante doce años, se habían rebelado contra él.

Los invasores, después de dominar las tribus transjordá-

65. Cfr. Gen 26,1; 47,4; Rut 1,1; 2 Chr 8,1.
66. Cfr. Gen 20,12.

nicas, habían avanzado hasta El-Farán y Cadés en los confines del desierto, cayendo luego sobre los amalecitas y amorreos establecidos en Asasón-Tamar y amenazando por el Sur a los rebeldes. Estos le presentaron batalla en el valle de Siddim, pero fueron derrotados, ocultándose muchos en los pozos de asfalto, que eran numerosos en aquellos parajes, y huyendo otros a los montes. Los vencedores saquearon luego las ciudades de Sodoma y Gomorra, llevándose también entre los cautivos al sobrino de Abrám con toda su hacienda.

Al tener noticia de ello por un fugitivo, según el texto sagrado, Abrám salió al frente de una tropa de 318 hombres, reforzada por las gentes del amorreo Mamré y los dos hermanos de éste, Eshkel y Aner, sus aliados. Dando alcance a sus enemigos en Dan, los atacó durante la noche, persiguiéndolos hasta Hobah, al Norte de Damasco, recuperando todo el botín, y liberando a Lot y su hacienda [67].

d) *Encuentro con Melquisedec*

Cuando regresaba de derrotar a Codorlahomor, salieron a su encuentro en el valle de Shareh, el rey de Sodoma y Melquisedec, a la vez rey de Salem (la futura Jerusalén) y sacerdote del Dios Altísimo. Melquisedec sacó para refrigerio de los expedicionarios, pan y vino, viandas que con toda probabilidad habían sido previamente ofrecidas en sacrificio de acción de gracias. Entonces pronunció sobre Abrám esta bendición:

«y le bendijo diciendo: "¡Bendito sea Abrám por El-Elyon, creador de cielo y tierra, y bendito sea El-Elyon, que entregó a tus enemigos en tu mano!"» (Gen 14,19-20) [68].

Después de esto, Abrám dio a Melquisedec el diezmo de todo. Al reclamarle el rey de Sodoma únicamente las personas, el Patriarca dio una prueba de su desprendimiento, rechazando la oferta del resto del botín y aceptando tan sólo

67. Cfr. Gen 14, 1-16.
68. Cfr. PIROT, L-CLAMER, A., *La Sainte Bible*, (cit. en BIBLIOG. II), vol. 1, pp. 247-261.

lo que sus gentes habían comido y la parte que correspondía a sus aliados. Con este gesto reconoce el dominio absoluto de Yahwéh sobre todas las cosas:

«Levanto mi mano ante Yahwéh, El Elyon, creador de cielo y tierra, que ni un hilo, ni una correa de sandalia tomaré de cuanto te pertenece.» (Gen 14,23).

3. ABRAHAM, LAS PROMESAS Y LA ALIANZA [69]

Entramos en el importantísimo capítulo 15 del Génesis: Dios establece una alianza con Abrám. Es un relato, donde la crítica cree descubrir los primeros vestigios de la tradición Elohísta, combinada hábilmente con la Yahwista por el redactor del Génesis. Se reiteran las promesas que Dios había hecho a Abrám [70] de hacerle padre de una descendencia numerosa y darle en heredad la tierra de Canaán. Aquí, dichas promesas, cuya realización parecía comprometida —por el hecho de no tener todavía hijos y por la inseguridad del país, expuesto a incursiones como la de los reyes orientales, que antes mencionamos, y habitado por diversas tribus—, se van a garantizar mediante un rito solemne de alianza, final de una experiencia de tipo místico, repartida en varias escenas. Veamos la primera:

«Después de estos sucesos Yahwéh dirigió la palabra a Abrám en una visión, diciendo: "No temas, Abrám; soy para ti un escudo; tu galardón será sobremanera grande"» (Gen 15,1).

El hagiógrafo presenta a Abrám —recordemos que después le cambiará el nombre a «Abraham»— como un profeta que recibe una comunicación divina. Cuando se lee «Yahwéh le dirigió la palabra», se lee literalmente «hubo palabra de Yahwéh». Con esta expresión, frecuente en el lenguaje profético, parece comenzar en el Pentateuco el hilo narrati-

69. Volveremos sobre el tema de la Alianza en el próximo capítulo VI. Cfr. FRIEDRICH, G., art. *alianza*, en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del NT*, (cit. en BIBLIOG. III), cols. 669-681.

70. Cfr. Gen 12,2-7; 13,14-17.

vo llamado Elohísta, que puede reconocerse en los vv. 3-6, 13-16, 19-21 (el resto del capítulo pertenece a la tradición J).

El Patriarca, sin embargo, expresa con cierta tristeza el poco provecho que saca de la simple «promesa».

«Y exclamó Abrám: Mi Señor Yahwéh, ¿qué me puedes dar, cuando me marcho sin hijos, y el administrador de mi casa es el damasceno Eliezer?» (Gen 15,2).

Ante esta triste realidad, nada de lo que puede prometerle tiene valor, ya que su «heredero» será el siervo Eliezer. En las legislaciones de Asiria y de Nuzu –al NE. del Iraq– por unas tablillas encontradas, que datan del siglo XV a.C., muestran que el hijo adoptivo designado como heredero perdía su derecho a la herencia principal en el caso de que le naciera un hijo al adoptante. Por eso se entiende mejor este diálogo:

«Dijo asimismo Abrám: Aquí me tienes, no me has dado sucesión y ve que un doméstico mío me heredará. Pero he aquí que Yahwéh le dirigió la palabra, diciendo: "No te heredará ése, sino quien salga de tus entrañas, ése te ha de heredar"» (Gen 15,3-4).

a) *La fe de Abraham*

Ahora, Dios le asegura que le heredará uno «salido de sus entrañas». Se necesitaba una gran fe para creer la palabra de Dios, dadas las circunstancias de Abrám y su mujer; Sara propondrá que sea Agar la que dé hijos a Abrám, porque ella no tiene esperanza (cfr. Gen 16,2). Pero Dios insiste en que van a tener un hijo.

«Entonces le sacó afuera y dijo: "¡Otea el cielo y cuenta las estrellas, si puedes contarlas!". Y añadiole: "¡Así será tu descendencia!" El creyó a Yahwéh, quien se lo reputó como justicia» (Gen 15,5-6).

La promesa está llena de poesía y también de hipérbole. Abrám creyó la promesa divina: su acto extraordinario de fe dio la medida de la justicia o «santidad» del patriarca. En ello, Dios reconoció que era un hombre «justo»

y recto. San Pablo comenta esta escena en Rom 4,18-28: es el más autorizado comentario. Matatías, en plena gesta macabea, recuerda a sus hijos este texto del Génesis en 1 Mach 2,52. El ejemplo de fe de Abraham es comentado por Santiago para condenar la fe sin las obras [71] y, sobre todo, por el Apóstol Pablo para probar que la justificación depende de la fe y no de las obras de la Ley [72].

Terminada la primera escena, el patriarca pide a Dios una señal de que se cumplirán las promesas:

«Le dijo luego: Yo soy Yahwéh, que te saqué de Ur de los caldeos para darte este país en posesión. Dijo él: Mi Señor, Yahwéh, ¿en qué conoceré que lo he de poseer?» (Gen 15,7-8).

b) *Rito de la Alianza de Yahwéh con Abraham*

Abrám no recibe una respuesta directa, sino que se le manda que tome lo necesario para la ceremonia de la alianza:

«Respondiole: Tráeme una becerra de tres años, una cabra de tres años y un carnero de tres años, una tórtola y un pichón. Tomó, pues, todo esto y lo partió por medio, poniendo cada mitad una frente a otra; mas las aves no partió» (Gen 15,9-10).

Una manera de hacer un pacto en la antigüedad consistía en que los contratantes pasaran entre los trozos de un animal seccionado, lo cual significaba originalmente que tal debía ser el destino del que quebrantase la alianza. El profeta Jeremías cuenta [73] un rito análogo: en una ocasión crítica para la ciudad de Jerusalén, sus jefes hicieron un pacto con Dios, prometiendo admitir a todos los siervos hebreos, según las prescipciones de la Ley, y lo hicieron pasando por las calles que formaban los cuartos de un becerro sacrificado. Luego no fueron fieles y Dios los castigó. El mismo simbolismo lo encontramos en 1 Sam 11,7. Tales ceremonias persisten aun después que se haya olvidado la idea que les dio

71. Cfr. Iac 2,23.
72. Cfr. Rom 4,3 y 6,3.
73. Cfr. Ier 34,18 ss.

origen. No se opone a esta interpretación que el principal de los pactantes sea Dios. El, por condescendencia con los hombres, adopta su manera de actuar [74].

«Los buitres bajaron sobre las carroñas, pero Abrám los ahuyentó. Ahora bien, estaba el sol para ponerse, cuando un sopor cayó sobre Abrám, y he aquí que un pavor, una gran oscuridad le invadió» (Gen 15,11-12).

Algunos autores opinan que los pájaros que caen sobre la presa son signos de mal agüero, y simbolizan la esclavitud de los hebreos bajo la dominación egipcia; enemigos de la descendencia de Abrám quieren comer los trozos de carne; el gesto del patriarca de espantarlos es presagio de la liberación final del pueblo oprimido. El sopor de Abrám, y, sobre todo, su terror es señal del triste presagio que se cierne sobre sus descendientes, que se verán obligados a vivir como «extranjeros» en un país extraño [75].

«Se le dijo a Abrám: Has de saber bien que tu descendencia será huésped en tierra ajena, y la someterán a servidumbre y la oprimirán por espacio de cuatrocientos años. Pero también a la nación que ellos han de servir, la he de juzgar yo, y tras esto partirán con grande riqueza. En cuanto a ti, irás (a reposar) con tus padres en paz, siendo sepultado en buena ancianidad. Los de la cuarta generación tornarán acá, pues hasta ahora no ha llegado a su colmo la iniquidad del amorreo» (Gen 15,13-16).

Se hace saber a Abrám que no poseerá él, en su propia persona, la tierra, sino en la de sus descendientes.

«Púsose, en tanto, el sol y sobrevino una densa oscuridad, y he aquí que surgió una fogata humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre aquellos trozos de las víctimas» (Gen 15,17).

74. Cfr. PROFS. DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, (cit. en BIBLIOG. II), vol 1, pp. 190-193.

75. Hay un consenso en la crítica histórico-literaria en ver en todo el relato de esta Alianza una mezcla alternante de las tradiciones *Yahwista y Elohista*, de la siguiente manera: Gen 15, 9-12: trad. J; 15, 13-16: trad. E; Gen 15, 17: trad. J.

La «antorcha» o «llama de fuego» es una teofanía por la que Dios consuma el pacto o alianza. De este modo se expresa la fidelidad de Yahwéh a su palabra dada a Abrám. Además del lenguaje de las palabras, hay también un lenguaje de los gestos. El paso del fuego entre las víctimas significa que Yahwéh mismo, por propia voluntad, se compromete a esa alianza con Abrám.

c) *Ambientación histórica de la Alianza*

Gracias a descubrimientos y estudios arqueológicos, se conocen mejor estos pactos, bastante frecuentes entre los pueblos del Oriente. Estamos mejor informados que antes del derecho y costumbres de los hititas, también llamados heteos y *hatti*. Formaron un considerable imperio en Asia Menor, con su capital cerca de la actual Ankara; se extendieron hacia Egipto por la costa del Mediterráneo oriental; muchas de las emigraciones de ese pueblo que creció en la zona dura del centro de la Turquía actual, establecieron grandes masas de población por la zona de Canaán. La alianza o pacto era muy usada para establecer relaciones perdurables. Podía establecerse entre iguales –reyes con reyes, por ejemplo– o entre desiguales –un rey con el jefe de un pequeño clan–. En cualquier caso se estipulan unas obligaciones y derechos entre las partes contrayentes. Cuando se daba entre desiguales, el mayor se comprometía generalmente a proteger, defender, etc. al menor; y éste a prestarle unos servicios, civiles o militares, pagarle un tributo, etc. Los antiguos, lo mismo que hoy día los árabes, preparaban un horno portátil para la cocción del pan. Cuando estaba bien caliente, se quitaba el fuego y se metían las hogazas. La llama y el humo simbolizan a Dios: la llama por lo brillante y casi inmaterial, y el humo por lo impenetrable a la vista, representaban la invisibilidad de Dios.

En el AT se suele simbolizar la presencia de Dios por el fuego, también por lo que incluye de purificador: así en el episodio de la zarza ardiente [76], o en el de la columna de

76. Cfr. Ex 3,2.

fuego en el desierto [77] y la nube humeante en el Sinaí, donde Dios se manifiesta sensiblemente [78].

«En aquel día pactó Yahwéh alianza (berit) con Abrám diciendo: A tu posteridad otorgo este país, desde el Río de Egipto hasta el Río Grande o río Eúfrates: los qenitas, los qenezeos, los cadmoneos, los hittitas, los perezeos, los rafaítas, los amorreos, los cananeos, los girgaseos y los yebuseos» (Gen 15,18).

En definitiva, la alianza de Dios con Abrám refleja, con la trascendencia correspondiente, la promesa por parte de Dios de darle una descendencia y una tierra.

d) *Promesa (***Epangelia**) y *Alianza* (**Berit, Diatheke**)

San Pablo en Rom 4,13ss contrapone dos cosas: la promesa hecha por Dios a Abrám sin condición expresa alguna y el pacto contraído luego en el Sinaí con el pueblo. La primera nacía de la bondad generosa de Dios hacia el patriarca, a quien sólo pide la fe; la segunda iba condicionada por la Ley. La primera no podía fallar, porque Dios siempre cumple lo que promete; no así la segunda, ligada a ciertas condiciones, cuyo incumplimiento puede traer consigo la anulación del pacto, por lo que los profetas, en ocasiones, dan por caducada la alianza sinaítica [79].

Más tarde en Gen 17 se nos presenta la ratificación de la promesa por medio de la alianza. De nuevo un diálogo entre Dios y Abrám que termina con el rito de la circuncisión, como signo exterior de la aceptación de la Alianza por parte de Abrám. Es un rito muy extendido en la antigüedad, en el Medio y Próximo Oriente; pero aquí, aunque no fuera un rito nuevo, constituye un anticipo imperfecto del sello indeleble que en la Nueva Ley se imprime espiritualmente en el alma por el Bautismo.

77. Cfr. Ex 19.
78. Cfr. Ex 19,18-20.
79. Cfr. Is 56,21; Ier 31,31.34. Cfr. GRELOT, P., *Bible et Theologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, pp. 29-41.

4. La teofanía de Mamré (Gen 18)

Se trata de un relato de la época patriarcal en el que se nos cuenta el encuentro de Abraham con Dios. Pertenece a la tradición Yahwista, llena de antropomorfismos y colorido. Abraham está en Mamré, situada a pocos kilómetros al norte de Hebrón. Recibe una inesperada visita que atiende con gran hospitalidad y según las costumbres de aquella época:

«Más tarde se le apareció Yahwéh en el encinar de Manré, estando él sentado a la puerta de la tienda, en el mayor calor del día. Alzó, pues, sus ojos, miró, y he aquí que había tres varones puestos en pie junto a él. En cuanto los vio, corrió a su encuentro desde la puerta de la tienda y se prosternó en tierra. Y exclamó: –Señor, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego no pases de largo junto a tu servidor. Tráigase un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo el árbol. En tanto traeré un trozo de pan y repararéis vuestras fuerzas. Luego seguiréis adelante; pues, por eso habéis pasado junto a vuestro servidor. Contestaron: ¡Haz como has dicho!» (Gen 18, 1-5) [80].

Los huéspedes son «tres varones», a quienes atiende como invitados de honor, pero no se dice de quién se trata. Se deja entender que hay en ellos algún misterio. Algunos han querido ver en el relato un vestigio politeísta, «corregido» por el hagiógrafo al modo monoteísta. Como veremos enseguida, al menos se comprende la presentación de la divinidad, de un modo personal y muy superior al modo de presentarla los cananeos. Los SS. Padres han visto en este episodio una *adumbratio Trinitatis*, un vislumbre de la Trinidad; no una revelación clara, pero sí «algo» que en cierto modo «adelante» Dios en su revelación, que se manifestará clara en el NT. Es famosa, en este punto, la frase de San Hilario: «Tres vidit et unum adoravit».

En efecto, dice el texto que Abraham se «prosternó» –se postró en tierra–; este término técnico indica la actitud de adoración a Dios o a personas muy importantes. Las tres figuras misteriosas se interpretan como Yahwéh acompañado de dos

80. Por primera vez se propone explícitamente una *aparición de Yahwéh* bajo figura humana. Cfr. Profs. de la Compañía de Jesus, *La Sagrada Escritura*, (cit. en Bibliog. II), vol. 1, pp. 157-162.

ángeles [81]. Abraham los acoge con grandes muestras de respeto, según las normas de la hospitalidad oriental. Además, le habla en singular: «Señor». El siervo —el que adora a Dios— alude a una serie de detalles humanos y cotidianos que nos hacen ver en la teofanía ese abajamiento —*synkatábasis* o condescendencia— de Dios con el hombre, que se deja cuidar según modos humanos de relacionarse en aquel momento, para establecer esa relación de proximidad con el hombre [82].

Por otra parte, los huéspedes están al tanto de las preocupaciones o penas del clan familiar, sin que Abraham nada les haya dicho de sus cosas más íntimas:

«Después le dijeron: —¿Dónde está Sara, tu mujer? Contestó: Ahí, en la tienda. Y dijo (Yahwéh): Volveré sin falta a ti cuando la estación retorne, y he aquí que tu mujer Sara tendrá un hijo» (Gen 18, 9-10).

Conocen la promesa divina del hijo...; algo tan íntimo e importante en la vida de Abraham; algo, que parece imposible. Así suele ser en el AT la revelación de Dios; un Dios que interviene en la vida de Abraham, le promete que va a tener un hijo y ahora se lo recuerda:

«Ahora bien, Sara estaba escuchando a la puerta de la tienda, a espaldas de él. Abraham y Sara eran ancianos entrados en años, y Sara había cesado de tener la regla usual en las mujeres. Rióse, pues, Sara en su interior, diciendo: Después que ya estoy gastada ¿podré yo tener voluptuosidad, siendo además mi marido viejo? Entonces Yahwéh dijo a Abraham: Por qué se ha reído Sara, diciendo: ¿Es que de veras voy a parir, siendo ya anciana? ¿Acaso existe cosa extraordinaria para Yahwéh? En el plazo señalado tornaré a ti por esta época y Sara tendrá un hijo. Entonces Sara negó diciendo: ¡no me he reído!, pues ella tomó miedo. Pero él contestó: ¡Sí que te has reído!» (Gen 18,11-15).

La risa de Sara está aquí relatada para explicar el nombre de Isaac, como vemos por la tradición sacerdotal en Gen 17,17. En hebreo la raíz *shq*, significa reír, y de ella procede el nombre del hijo de la promesa, Yishaq, Isaac. Inesperada-

81. Cfr. Gen 18,20ss; Gen 19,1ss, ambos textos de tradición J.
82. Cfr. Gen 18, 6-8.

mente se presenta Yahwéh e interroga al Patriarca por la risa de Sara. Al principio se habla de tres visitantes; después se dice de ellos que preguntaron por Sara (v. 19) y, al fin, uno toma la palabra y es identificado expresamente como Yahwéh. Sara se da cuenta de que se trata de alguien importante, porque conoce su problema, y tiene miedo y niega que se haya reído (v. 15); de nuevo se le confirma el anuncio de un hijo (v. 14).

«Levantados de allí los varones se dirigieron a Sodoma, y Abraham fue con ellos a despedirlos. Yahwéh se dijo: ¿puedo encubrir a Abraham lo que voy a hacer, cuando va a convertirse en un pueblo grande y fuerte y en él han de ser benditas todas las naciones de la tierra?» (Gen 18,16-17).

Este diálogo es encantador por su sencillez en la forma y sobre todo por su profundidad teológica. Abraham es el amigo fiel de Yahwéh; entre amigos no hay secretos. Le da a conocer sus planes de destrucción de las ciudades pecadoras. He aquí una muestra de amistad de Yahwéh con Abraham. Reflexionemos sobre un hecho: después de tan larga conversación no se describe el aspecto de Dios; el interés de la narración se centra en su venida y encuentro con Abraham.

Este hecho se repite en la misteriosa lucha nocturna entre Jacob y Dios [83]. Después exclama el patriarca:

«He visto a Elohim cara a cara (panim) y, sin embargo, ha quedado a salvo mi vida» (Gen 32, 31) [84].

Se trata de una expresión del encuentro personal con Dios, que se le enfrenta como luchador humano fortísimo, y que, sin embargo, permanece en la oscuridad de la noche y del misterio. Este episodio de Jacob —o Israel: aquí Dios le cambia el nombre— sienta un precedente de lo que luego será común entre los hebreos de que nadie puede ver a Dios y permanecer con vida [85].

83. Cfr. Gen 32,25-33.

84. Aunque se designe a Dios con el nombre de Elohim, la crítica piensa que este pasaje pertenece a la tradición J: la atribución es, pues, discutible.

85. Cfr. Ex 24,10; 33,20; Iud 6,22ss; 13,22ss.

7

LOS NOMBRES DE DIOS

NOTA PRELIMINAR

No ofrece pruebas de historicidad la teoría de que la religión es un producto de una evolución natural: unos estadios iniciales de fetichismo, totemismo y animismo, que darían paso al politeísmo para terminar, a través de la monolatría, en el monoteísmo. En consecuencia —dicen—, el relato hebreo de los hechos de su religión que se contiene en el AT, no podrá ser histórico, ya que en sus páginas aparece el monoteísmo desde el principio. Mediante el reajuste cronológico de los documentos se creyó posible fechar la introducción de esta forma superior de culto a más tardar en el siglo VIII a.C. y atribuir su propagación a los grandes profetas escritores. Esta teoría tuvo partidarios sobre todo a finales del siglo pasado.

Dos ejemplos de estas discusiones entre los exegetas son las siguientes:

a) ¿Fue Abraham por algún tiempo politeísta e idólatra? El texto de Ios 24,2 es clave en la disputa;

b) ¿Jacob eligió su propio Dios? Porque en caso afirmativo ello implicaría que su religión no era monoteísta, sino henoteísta; es decir, una forma de monolatría, por la que reconociendo la existencia de una pluralidad de divinidades, limitó su culto a una de ellas. Para contestar a estas preguntas, procedemos a tratar dos cuestiones: una primera relacionada con las fuentes del Pentateuco; la segunda consiste

en un análisis de los nombres de Dios en el AT, y en particular, en el libro del Génesis para entender mejor el nombre de *El-Shadday* con que Dios se revela a los Patriarcas.

1. Las tradiciones patriarcales y las corrientes religiosas posteriores: «*JEDP*».

Según los estudios más recientes, los distintos nombres de Dios se deben en parte a las diferentes tradiciones que se mezclan en el texto actual de los libros inspirados. Sin pretender ser exhaustivos, nos parece conveniente trazar un esbozo de las capas redaccionales debidas a las cuatro fundamentales tradiciones que se entremezclan en los textos que conservamos, según opinión generalizada entre los estudiosos.

Los relatos de la vocación de Abraham (Gen 12) y de la Alianza con Dios (Gen 15) —que acabamos de comentar— pertenecen a la *tradición Yahwista* (J), porque se cita a Dios con el nombre de Yahwéh. Este es uno de los criterios fundamentales a los que se acude para establecer la crítica de las fuentes, según el sistema cultural general en la historiografía europea de los dos últimos siglos.

El nombre de Yahwéh es el nombre de Dios revelado a Moisés en la teofanía de la zarza ardiente (Ex 3,14). Sin embargo, en Gen 12, por ejemplo, mucho antes de la época mosaica —unos seis o cinco siglos de diferencia en el tiempo del suceso histórico— el texto sagrado ya menciona el nombre de Yahwéh. Incluso, en Gen 4,26, la tradición Yahwista hace remontar el culto de Yahwéh al patriarca Enosh, antes del diluvio. Esta tradición Yahwista es adjudicada a las tribus del Sur, principalmente Judá, con la de Leví, Benjamín y Simeón; pero era la tribu de Judá la principal conservadora o creadora de estas tradiciones. La tradición J, según conjeturas críticas, debió pasar por escrito buena parte del legado religioso. Esta actividad se calcula que debió realizarse en la época del rey David, alrededor del año 1000 a.C., recogiendo tradiciones antiquísimas, que se han mantenido en la memoria y se han ido enriqueciendo con el tiempo.

De otra parte, al estudiar Gen 15 —la alianza de Dios con

Abraham– hemos visto como están mezcladas ambas tradiciones J y E. La tradición llamada *Elohísta* (E) se forma de las tradiciones de las tribus del Norte de Palestina. Estas parece que tienen un acerbo cultural y religioso más o menos común, que da lugar a la tradición Elohísta. Esta fuente parece que debió de adquirir una forma escrita, algo más tarde que la J, un siglo después. Las atribuciones cronológicas varían porque no hay ningún dato que pueda fijar exactamente estas fechas, resultado de un laborioso trabajo de hipótesis y conjeturas.

Además, cuando tratamos en el capítulo anterior el pasaje de Dt 4,15-19 –primera prohibición positiva de la idolatría– advertíamos que no era este texto de los más antiguos, porque atendiendo a los resultados de la investigación actual, corresponde a la llamada tradición *Deuteronómica* (D). Tuvo su momento de mayor actividad teológica y escrituraria en el último siglo antes del destierro a Babilonia (año 586 a.C.). Parece que tuvo relación con el magisterio de alguno de los profetas, especialmente Jeremías, y se desarrolló en los medios cultos y religiosos de Jerusalén, en el ámbito sacerdotal. Aunque la datación sea más tardía, recoge también tradiciones muy antiguas. El momento clave de esta tradición debió darse en tiempos del rey Josías (hacia el año 618 a.C.); entonces se descubrió el «libro de la Ley» [86].

Finalmente, se admite que Gen 1 es posterior a Gen 2. El primer capítulo es debido a la llamada tradición *Sacerdotal* (P = *Priesterkodex*), que cronológicamente es la más reciente y la de mayor contenido teológico. Esta fuente, como indica su nombre, se formó en los medios sacerdotales de Jerusalén; y sucede, de alguna manera, a la tradición deuteronómica. Debió formarse en la época del exilio en Babilonia y volvió a Palestina con los repatriados. Los babilonios deportaron a la gente más influyente, a la aristocracia, a los que podían causarles más problemas. Pero cuando Ciro el persa vence al imperio babilónico en el 539 a.C., da el decreto de libertad religiosa y se inician las expediciones hebreas del retorno a Palestina. Organizada esta escuela ya en

86. Cfr. 2 Reg 22,3-20.

la Tierra Prometida, alcanza su desarrollo hasta finales del año 400 a.C.: un siglo de esplendor.

2. Los nombres de Dios en el AT

Antes de explicar el significado de El-Shadday, haremos un recorrido detenido por los nombres de Dios en el AT [87]. Los términos *El* y *Elohim* se usan como equivalentes de nuestra palabra Dios. Ambos vocablos pertenecen al fondo del léxico semítico común y son de origen incierto [88].

a) *Significado de «El»* [89]

El. Con este nombre se designa a la divinidad entre todos los pueblos semitas, excepción hecha de los etíopes. Entre los semitas occidentales se escribe *'l* (*el* en la Biblia masorética); en acadio toma la forma *ilú* y en árabe *il* o *ilah* (cuando se le nombra con artículo determinado resulta: al-iláh, y de ahí, Alláh).

La etimología de la palabra es incierta. Entre la multitud de ensayos que sobre ella se han hecho, tres son las interpretaciones que más han convencido:

a) La que deriva de la raíz *'wl*, cuyo significado es «ser fuerte» [90];

b) Otros piensan que la raíz *'wl* significa primitivamente «estar delante». Este vocablo indicaría sobre todo la «primacía»; de modo que *El* sería «el jefe». Esta hipótesis parece confirmarse en la expresión hebrea y acádica de «ir en seguimiento de un dios»;

c) Hay otros que hacen derivar este vocablo de la prepo-

87. Cfr. De Vaux, R., *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament,* en *Revue Bibblique*, 46 (1937) 527-55.; Bea, A., *Ras Shamra und das Alte Testament*, en *Biblica,* 19 (1939) 435-453; Lagrange, M.J., *Etudes sur le religions sémitiques*, Paris 1905; Dussaud, R., *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Paris 1937; Kapelrud, A., *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.

88. Cfr. Imschoot, P. van, *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 56ss.

89. Cfr. Schmidt, W.H., art. *Dios*, en Jenni-Westermann, *Diccionario Teológico. Manual del AT*, (cit. en Bibliog. III), vol. 1, cols. 227-237.

90. Cfr. Profs. de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura*, (cit. en Bibliog. II), vol 1, p. 354.

sición *'el,* es decir, «hacia». Por tanto, *El* sería aquél hacia el que se va a rendirle culto, cuya protección se busca, y a quien se dirigen las plegarias, o más bien «el objeto de los deseos y esfuerzos de la humanidad».

Ahora bien, tal como se presenta en los relatos bíblicos ¿es un nombre propio? ¿es sólo un apelativo?

Sea lo que fuere en sus orígenes, se trata, sin duda, de un nombre apelativo, porque tiene plural, *elîm* [91] y un femenino, *elah,* que nunca se usa en la Biblia. Además, está comprobado que se usa entre los arameos, árabes y fenicios, y los habitantes de Ugarit, como nombre propio de un dios determinado [92]. En el AT también se usa así para designar al Dios único. Es también frecuente encontrarlo en los abundantes nombres «teóforos» del AT –y en general de las lenguas semíticas-; por ejemplo, Yizre-el (que Dios siembre), Yisma'-el (que Dios oiga), El-yasa' (Eliseo: mi Dios ha prestado auxilio), etc.

Como apelativo se halla principalmente empleado en la lengua poética [93] y como designación del Dios único [94].

b) *«El» más un determinativo*

Encontramos el término *El* frecuentemente acompañado de un determinativo, que forma con él un nombre compuesto. Además de *El-Shadday,* encontramos *El-'Olam* [95], *El-Roi* [96], *El-Bethel* [97], etc.

Particular importancia tiene el nombre compuesto *El-Elyon* o Dios Altísimo. Según Gen 14,18-20, el rey cananeo de Salem, Melquísedec, era sacerdote de El-Elyon. En este texto se dice que ha creado el cielo y la tierra y se le veneraba en Salem, que la tradición judía identifica con Jerusa-

91. Cfr. Ex 15,11; Dan 11,36).
92. En Ugarit, El, el padre de *Baal* y de *Mot* se halla a la cabeza del panteón. Es el «rey, padre de los años», o el «padre de la eternidad», a quien pertenece la «tierra entera». Cfr. DUSSAUD, R., *op. cit.*, p. 68.
93. Cfr. Gen 49,25; 1 Sam 2,3; etc.
94. Cfr. Is 40,18; Ps 10,11; etc. Cfr. LAGRANGE, M-J., *op. cit.*, p. 71.
95. Gen 21,33.
96. Gen 16,13.
97. Gen 35,7.

lén, antes de la ocupación de Canaán por los hebreos. Además, un Dios Elyon era conocido en Canaán y Fenicia. Primitivamente a este Dios se le calificaba de Altísimo, por habitar en las alturas del cielo, era «el Dios del cielo» [98], «más alto que todos los dioses» [99].

En el AT el Dios de Israel también es llamado así, para expresar la trascendencia del Dios único. Los judíos de la Diáspora solían emplear con gusto el nombre de *Hypsistos* («el Altísimo») para designar al Dios Uno; era muy corriente dentro del mundo helénico, principalmente en Siria y Asia Menor, donde se designaba así al gobernador supremo del mundo, desde donde dirigía el movimiento de los astros y por este movimiento todos los acontecimientos de la tierra [100].

c) *Eloah y Elohim* [101]

Otra forma probablemente derivada de *El* es *Eloah*. Se da en hebreo, en arameo (elah) y se encuentra en los documentos de Ras Shamra y dialectos de la Arabia del Norte (al-ilah o Allah), pero es raro este término en los documentos del Sur y en acadio. El término Eloah sólo se emplea 57 veces en el AT. De ellas, 41 pertenecen al libro de Job. Es, por tanto, un sinónimo de El y también, a veces, se usa como apelativo [102]; pero en la mayoría de las ocasiones se usa para señalar al Dios único.

También procede de El, el vocablo Elohîm, el más usado con diferencia en el AT (aparece más de 2000 veces). Su etimología también es incierta. Según muchos autores lo derivan de *El* como una forma del plural, que en hebreo había suplantado la forma regular *elîm*; otros, en cambio, piensan en el verbo *alah*, que en árabe significa *reverenciar* o *temer*.

El vocablo *Elohîm* conserva muchas veces su sentido del plural, con el significado de una pluralidad en Dios y se halla

98. Cfr. Esd 1,2; 5,11.12.
99. Cfr. Ps 97,9.
100. Cfr. CUMONT, F., art. *Hypsistos,* en *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, 144-148.
101. Cfr. SCHMIDT, W.H., art. *Elohim, Dios*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario Teológico. Manual del AT*, (cit. en BIBLIOG. III), vol 1, cols. 242-262.
102. Cfr. Is 44,8.

seguido de un predicado o de un verbo en plural [103]. Sin embargo, la mayoría de las veces, se usa *Elohîm* como un singular. Y así se designa a un dios determinado. Por ejemplo, a Camós, el *Elohîm de los moabitas* [104], a Istar de Sidón [105], o a Baal Zebul de Acarón [106].

d) *Significado de «Ha-Elohîm»*

Como sucede en el relato de la Creación, también *Elohim* se usa para designar al Dios único [107]. Pero es especialmente importante cuando además lleva el artículo. La forma *Ha-Elohîm* apoyaría el monoteísmo atribuido a los Patriarcas. Veamos tres textos relativos a los patriarcas Henok, Noé y Abraham:

«Henok llevaba de vida sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén; y caminó Henok en la presencia de Ha-Elohîm después de haber engendrado a Matusalén trescientos años y engendró hijos e hijas» (Gen 5,21-22; trad. P).

Y poco después escribe el hagiógrafo:

«Ahora bien, Henok caminó en la presencia de Ha-Elohîm; luego dejó de existir, pues Elohîm lo tomó consigo» (Gen 5,24; trad. P).

Después, en la presentación del patriarca Noé, se lee:

«Esta es la historia de Noé: Noé fue varón justo, perfecto entre sus contemporáneos. Caminaba Noé en la presencia de Ha-Elohîm. Noé engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet. Ahora bien, la tierra se corrompió ante Ha-Elohîm y se llenó el orbe de violencia. Observó pues, Elohim la tierra, y he aquí que se hallaba corrompida, porque

103 Cfr Ex 18,11, Dt 6,14, etc
104 Cfr Iud 11,24
105 Cfr 1 Reg 11,5
106 Cfr 2 Reg 1,2 Lo propio ocurre en los textos de Ras Shamra donde se emplea la palabra *'lhm* como el nombre propio de un dios determinado También en Fenicia el plural *'elîm* sirve de nombre generico que designa la divinidad Cfr BAUER, J B , voz *Die Gottheiten von Ras Shamra*, en «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 51 (1933) 85 ss
107 Cfr Gen 1,1ss, 9,27, Am 4,11, etc

toda criatura había corrompido su camino sobre el orbe» (Gen 6, 9-12; trad P).

Finalmente, en relación con la revelación de las promesas a Abraham y la alianza, también se lee:

«Y dijo Abraham a Ha-Elohîm: ¡Ojalá viva (al menos) Ismael ante ti! Pero Elohîm repuso: En verdad, Sara, tu esposa, te parirá un hijo a quien llamarás Isaac y estableceré con él alianza perpetua y con su descendencia después de él» (Gen 17,18-19; trad. P).

Los cuatro pasajes han sido reelaborados finalmente por la tradición P, a la vuelta del destierro. De todos modos, Henok, Noé, Abraham son tres hombres predilectos de Dios; tres puntos de referencia para entender la intervención de Dios en la historia salvífica; tres hombres que, en la tradición bíblica, anduvieron en la presencia y amistad con *Ha-Elohîm*, un Dios que se revela personal, Uno, Unico, vivo y operativo; tres hombres en los orígenes del género humano que son como hilo conductor de las promesas divinas para la humanidad que se cumplirán plena y definitivamente en Jesucristo, Nuestro Salvador.

Ordinariamente Elohîm va acompañado de un nombre en aposición o de un verbo en singular [108] y rara vez con un nombre apuesto o de un verbo en plural.

La mayoría de los filólogos opinan que Elohîm es primitivamente un plural. Muchos lo explican como un vestigio del politeísmo de los antiguos hebreos: habrían ido fusionando, poco a poco, en un solo Dios las múltiples divinidades locales que habían adorado, acabando por usar este plural como un singular, para designar al Dios único. De todos modos el uso del plural para designar a un dios no es exclusivo de los hebreos; existían en Canaán y en Fenicia antes de la conquista de Josué —como lo prueban las cartas de el-Amarna y los textos de Ras Shamra—. Así, por ejemplo, al dios lunar Sin se le llama *«ilani sa ilani»* que significa «los dioses de los dioses», es decir, El Dios Supremo; y también

108 Así sucede, por ejemplo en Gen 1,1, cfr Ps 7,10, 2 Reg 19,4, Iud 11,24, etc

los vasallos cananeos daban al faraón el tratamiento de «sus dioses». En consecuencia, este plural, Elohîm, se explica como un plural abstracto, que expresa un concepto genérico, o mejor, un «plural intensivo», que viene a significar que el individuo así denominado posee en grado alto los caracteres específicos de la especie. Sirven para comprenderlo los plurales de Baal y Adonay, *baalîm* y *adonîm*, que refuerzan la idea de señorío; *quedoshîm* en Prv 9,10 (aquí la palabra es paralela a Yahwéh) refuerza la idea de santidad; o *elyonîm* (Dan 7,18) la de elevación.

Es muy claro que los hebreos han denominado a Elohîm como el Dios que tiene por sí solo todos los caracteres de la divinidad. Si tomaron de los cananeos este uso —así piensa Bauer—, quizá fue para oponer a los múltiples dioses de las demás naciones al Dios único, que concentra en sí todo lo divino [109].

Por esta razón, el AT emplea principalmente el apelativo Elohîm para designar al Dios único:

«A ti se te ha mostrado para que sepas que Yahwéh es Ha-Elohîm y no hay otro fuera de él» (Dt 4,35).

«Sabe, pues, hoy y reflexiona en tu corazón que Yahwéh es Ha-Elohîm arriba en los cielos y abajo en la tierra; y no hay otro» (Dt 4,39).

Textos que se pueden comparar con este otro:

«Acordaos de los sucesos primeros de antaño, pues, Yo soy El y no existe ninguno más; Elohîm, y no hay otro como yo» (Is 46,9).

3. El-Shadday: el nombre de Dios en los Patriarcas [110]

Finalmente, ¿qué significa *El-Shadday*? También tiene un significado dudoso y era ya desconocido por los LXX que traducen por «mi Dios», o «tu Dios» y principalmente por Todopoderoso, *pantócrator* (la Vg: *omnipotens*).

109. Cfr. Bauer, H., *Die Gottheiten von Ras Shamra*, en «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenscheft» 51 (1933) 84-86.

110. Cfr. Weippert, M., art. *Sadday (nombre de Dios)*, en Jenni-Westermann (dirs.), *Diccionario Teológico. Manual del AT*, (cit. en Bibliog. III), vol. 2, cols. 1096-1107.

En la tradición sacerdotal (P), Dios es designado primero con el nombre de Elohim, después con el de El-Shadday. Aparece por vez primera en la tradición P en Gen 17,1, de aquí que haya recibido el sobrenombre de «Dios de los Patriarcas». Veámoslo en los textos sagrados:

«Era Abrám de noventa y nueve años cuando se le apareció Yahwéh y le dijo: Yo soy El-Shadday, *camina en mi presencia y sé perfecto» (Gen 17,1).*

Esto se repite después con su hijo Isaac:

«Así, pues, llamó Isaac a Jacob, le bendijo y le dio órdenes y le dijo: No tomes esposa entre las hijas de Canaán, anda y ve a Paddam (...) El-Shadday *te bendiga, te haga fecundo y te multiplique, de suerte que te conviertas en una asamblea de pueblos, y te conceda la bendición de Abraham a ti y a tu descendencia contigo, para que llegues a poseer el país de tu residencia, el cual otorgó Elohim a Abraham» (Gen 28,3; trad. P).*

Se suelen citar como notas propias del texto perteneciente a la tradición sacerdotal, el nombre de Paddam, en vez de Harán [111], como hace el Yahwista y la designación de El-Shadday en vez de Yahwéh. Pero, además, no se alude para nada a la fecundidad de la tierra, como en la bendición anterior, recogida en Gen 27,28. En ésta no se menciona la bendición de Abraham ni la promesa hecha a éste de poseer la tierra. Aquí, en cambio, se acentúa el hecho de que la bendición hecha al patriarca Abraham se ha transmitido literalmente a Jacob y a su descendencia. Por eso, se aprecian matices diferenciadores entre la tradición P y la J.

Más adelante Dios habla a Jacob de esta manera [112]:

«Después Elohim le dijo: Yo soy El-Shadday*; sé fecundo y multiplícate; un pueblo y una muchedumbre de pueblos procederán de ti y reyes saldrán de tus lomos» (Gen 35,11; trad. P).*

111. Cfr. Gen 25,20.

112. Cfr. Zorell, F., *Der Gottesname «Saddai» in den Alten Uebersetzungen*, en «Biblica», (1927) 215-219.

Según las características del relato, Gen 35,9-13 pertenece también a la tradición sacerdotal. En Bethel renueva Dios la promesa hecha en aquel lugar a Jacob [113] cuando se dirigía a Harán. Y se cambia el nombre del patriarca en «Israel», sin dar explicación del nuevo nombre, como lo hemos visto según la tradición Yahwista. Ahora parece que desconoce el cambio de nombre de Jacob en Galaad. Dios se presenta, de nuevo, como El-Shadday, el Dios de Abraham.

En otra ocasión, cuando Jacob (= Israel) se dirige a su hijo Judá:

«El-Shadday *os otorgue gracia delante de ese hombre para que os devuelva libre al otro hermano vuestro y a Benjamín. «(Gen 43,14; trad. J).*

Jacob les da la bendición de «Dios omnipotente», el El-Shadday de Abraham e Isaac, que les había dado su bendición al partir para Siria en su juventud, como vimos en Gen 28,3. Después, Jacob se dirige a José que ha ido a su presencia, enterado de la proximidad de su muerte y acompañado de sus hijos para que los bendiga y los haga herederos de las promesas paternas. El anciano se endereza sobre su lecho, haciendo un supremo esfuerzo y recuerda a su hijo predilecto la visión que había tenido en Bethel:

«Y dijo Jacob a José: El-Shadday *se me apareció en Luz, en el país de Canaán, y me bendijo, y me dijo: He aquí que yo te haré fecundo y te multiplicaré, y haré de ti un conjunto de pueblos, y daré este país a tu raza después de ti en posesión perpetua» (Gen 48,3; trad. P).*

Y finalmente en la bendición última a José vuelve a bendecirle:

«En el Dios de tu padre hallarás tu socorro, en El-Shadday, *que te bendecirá...» (Gen 49, 25; trad. J).*

113. Cfr. Gen 35,1-15.

Estos son los textos donde aparece el nombre de El-Shadday, como vemos, estrechamente ligado a la historia de las promesas divinas, a través de las bendiciones de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, padres del pueblo elegido.

En cuanto al sentido del término El-Shadday se dan diversas opiniones. Para ciertos autores deriva de la raíz *shadad*, que significa «ser violento» o «intenso» y de aquí procede la interpretación más habitual, que recogen la LXX y la Vulgata.

Otros lo derivan de la raíz, *shdh*, que quiere decir «estar húmedo»; o bien de un verbo que significa «arrojar». Ultimamente ha tomado realce la opinión de quienes hacen derivar el término de otro de origen acádico, *shadú*, es decir, «montaña», que tiene también el significado de «señor» o «jefe» y se aplica a otros dioses. Y así se supone que el epíteto «Dios de las montañas» sería el nombre traído por los patriarcas de la región montañosa de Harán, lo que justificaría la asociación de Yahwéh con el monte Sinaí. Y también, de esta manera, el epíteto conectaría con la creencia popular de que Dios habitaba en una zona montañosa, como el Olimpo de los griegos o el monte Nisir de los mesopotámicos [114].

Parece que se confirma la tesis de la tradición sacerdotal, cuando se lee en el libro del Exodo:

«Luego habló Elohim a Moisés y le dijo: Yo soy Yahwéh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Shadday, *pero por mi nombre Yahwéh no me di a conocer a ellos» (Ex 6,2-3; trad. P).*

De todas formas el nombre de El-Shadday es antiquísimo. Además de los pasajes ya vistos y comentados del libro de Génesis, es interesante escucharlo en boca del profeta Balaam [115]. Se encuentra 31 veces en el libro de Job, que siente predilección por los arcaísmos, pero muy rara vez lo leeremos en los demás libros del AT [116].

114. Cfr. WALKER, N., *A New Interpretation of the divine Name Shaddai*, en «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», Berlin (1960) 64-66.
115. Cfr. Num 24,4.16; trad. J.
116. Concretamente en Rut 1,20.21; Ps 68,5; 91,1; Is 13,6 y Ioel 1,15.

8

TEOFANIA A MOISES

1. Estancia de los hebreos en Egipto

Después de Abraham, la tradición bíblica presenta a Isaac y Jacob como depositarios de las promesas divinas. Estos patriarcas llevan también una vida seminómada en Canaán: son pastores de ganado menor que se desplazan según las estaciones del año hasta el momento en que un período de hambre obliga a Jacob y a sus hijos a desplazarse a Egipto e instalarse allí [117].

La llegada de Jacob a Egipto se corresponde con las migraciones de los pueblos que hacia el año 1720 a.C. introdujeron en aquel país a unos extranjeros semitas llamados Hicsos. Es muy lógico que estos pueblos pastores, emparentados con los hebreos, les ofrecieran una gran amistad [118]. Los Hicsos, tras un largo periodo en el que dominaron el país, serán expulsados del trono egipcio. Entonces los hebreos pasaron a ser muy mal vistos, como pueblo que había entrado y colaborado, precisamente con los Hicsos. El texto sagrado hace una referencia marginal, pero significativa: «había venido otro faraón que ya no era amigo de los hebreos» [119]. El cambio de dinastía no es explicado en la Biblia, pero es co-

117. Cfr. Cazelles, Henri, *Patriarches,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* VII (1966) cols. 81-156.

118. Cfr. Redford, D., *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Gen 37-50), Leiden 1970.

119. Ex 1,8.

herente en su brevedad, con el cambio radical de actitud del nuevo faraón. De todos modos un grupo de hebreos y de otros elementos semitas habían permanecido en el delta del Nilo.

La Biblia, que relata una historia religiosa, guarda silencio de esta larga estancia de los hebreos en Egipto. En efecto, es éste un período oscuro, apenas conocemos datos de la historia de los israelitas en Egipto. Sólo sabemos en líneas generales que la vida se trocó muy dura, porque fueron sometidos a esclavitud. Sin embargo, aumentaron en número en Egipto, país en aquel tiempo muy rico, y tanto el valle como el Delta del Nilo gozaban de una agricultura próspera, que favorecía la economía y la vida. Además, por aquel entonces, la población no era tan grande como para acarrear a Egipto problemas de exceso de población. Podían vivir con gran desahogo: además de la producción agrícola, el comercio permitía una buena rentabilidad. Por eso, aun en régimen de esclavitud, la cuestión alimentaria no ofrecía problemas. Egipto era entonces un «granero»: grandes extensiones de terreno cultivadas por el sistema de huertas; a su territorio acudían frecuentes migraciones de otros pueblos para comer en los años de hambre, debido a la sequía u otras causas.

En el libro del Exodo, inmediatamente después de haber detallado la llegada de la familia de Jacob a Egipto, ya nos habla de la opresión del pueblo hebreo:

«Los egipcios esclavizaron opresivamente a los israelitas y amargaron su vida con duro trabajo de arcilla y ladrillos y con toda clase de faenas campesinas: toda suerte de trabajos en que hubieron de trabajar por la opresión» (Ex 1,13-14; trad. P).

Convertidos en pueblo numeroso, los hebreos debieron de empezar a sufrir opresión bajo los reinados de Seti I (1310-1290 a.C.) y de Ramsés II (1290-1224), obligados a realizar los más duros trabajos, de los que nos dan una idea las pinturas y frescos de la tumba de Rekmare (siglo XV a.C.), que representan a esclavos fabricando ladrillos. Sabemos también que la época de Ramsés II fue una de las más próspe-

ras de Egipto. Se hacían entonces enormes construcciones; en el Delta del Nilo los israelitas eran obligados a trabajar en la construcción de pirámides, palacios, tumbas, sistemas hidráulicos de regadío y en otras obras públicas.

Entonces se cumplió el tiempo en que Dios, fiel a sus promesas, habría de liberar a los descendientes de Abraham y a pactar una nueva alianza con ellos, llevándose a cabo, así, una etapa trascendental en el plan divino de salvación. El protagonista es MOISÉS.

2. LA REVELACIÓN DEL NOMBRE DE YAHWEH: EX 3,1-16 [120]

a) *La tradición sobre Moisés*

El hombre clave de la Antigua Alianza es MOISÉS. Los primeros capítulos del Exodo constituyen un entramado de textos, procedentes de las tres tradiciones J E P. Sin duda, la última ha trabajado sobre las dos anteriores, dándoles la configuración que sustancialmente leemos. Según la forma final, canónica del Exodo, Moisés fue providencialmente preparado, con esmerada formación humana, singular educación, visión profunda de la liturgia y de los templos egipcios e intenso trato con su suegro Jetró (sacerdote de un santuario madianita), circunstancias todas que capacitaban a Moisés para desempeñar su misión de libertador, legislador y guía religioso de Israel durante este periodo histórico. Estamos en el siglo XIII a.C., Moisés —«el salvado de las aguas»— había huido de Egipto, después de haber dado muerte a un egipcio que maltrataba a un israelita. En su huida llegó al desierto del Sinaí. Allí entró a trabajar con Jetró, el sacerdote madianita. Los madianitas eran uno de los clanes o pueblos nómadas de los confines del Norte de Arabia. La misión a la que Dios le llama es exigente y absorberá por completo su tiempo y su vida. Su misma fe se pondrá muchas veces a prueba. Un día mientras Moisés apacentaba el rebaño, llega la teofanía o manifestación de Dios:

120. Cfr. JENNI, E., art. *Yhwh, Yahvé*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario Teológico. Manual del AT.*, (cit. en BIBLIOG. III), vol 1, cols. 967-975.

«Apacentaba Moisés el ganado menor de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián, y condujo el rebaño hasta el fondo del desierto, llegando a la montaña de Elohim, a Horeb. Apareciósele el Angel de Yahwéh a manera de llama de fuego en medio de una zarza. Miró él y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía» (Ex 3,1-2; trads. J E).

El ángel de Yahwéh designa a Yahwéh mismo en cuanto se manifiesta [121] o a un ángel enviado por Yahwéh. Inesperadamente Dios se manifiesta a Moisés en forma de «llama de fuego», que es símbolo de la «santidad» divina. Siendo Dios espíritu puro, se revela por medio del menos material de los elementos, el fuego, como ya vimos en Gen 15,7. Este hecho singular llama la atención de Moisés:

«Díjose Moisés: ¡Voy a desviarme y observar este gran fenómeno de por qué no se consume la zarza! Vio Yahwéh que se desviaba para observar y Elohim le llamó de en medio de la zarza, y le dijo: ¡Moisés, Moisés! Heme aquí, contestó. Dijo él: No te acerques acá; descálzate las sandalias de tus pies, pues el lugar donde estás es suelo santo» (Ex 3,3-5; trads. J E).

La teofanía prosigue. La declaración solemne de Dios indica que el hombre no debe acercarse a la zona de la «santidad» de Dios sin purificarse. Para los antiguos hebreos lo característico de la divinidad era la «santidad», como para los griegos era la «inmortalidad». La idea de santidad en el AT implica siempre pureza, separación y trascendencia. En este pasaje del Exodo se destaca la idea teológica de la trascendencia divina. Moisés no debe acercarse sin descalzarse. Es un recuerdo de esta noción de incontaminación en los santuarios semitas; los samaritanos, por ejemplo, no suben al monte Garizim sino es con los pies desnudos. Pero Dios, al mismo tiempo que le advierte estar en lugar santo, le habla confiadamente, recordándole que es el Dios de sus antepasados:

121. Cfr. Gen 16,7.

«Y añadió: Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Moisés se cubrió el rostro porque temió contemplar a Yahwéh» (Ex 3,6; trad. E).

b) *Llamada divina y misión de Moisés*

Aparece, en el diálogo de Dios con Moisés, la realidad del Dios, el mismo que el de los Patriarcas, trascendente y personal. Hallarse ante la majestad de Dios, que se manifiesta, era correr peligro de muerte en la mentalidad hebrea; «nadie puede ver a Dios sin morir» era una expresión popular entre los israelitas [122]. Entonces Dios le anuncia su propósito de liberar a su pueblo y de establecerle en Canaán [123].

Para realizar esta misión Moisés no debe contar con sus propias fuerzas. De ahí que exclame:

«Contestó Moisés a Elohim: ¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?» (Ex 3,11; trad. E).

Pero, ante tan sobrehumana misión, Dios le conforta y anima:

«Respondió: Pues yo estaré contigo y ésta será la señal de que te he enviado: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, daréis culto a Elohim sobre esta montaña» (Ex 3,12; trad. E).

c) *Revelación de la intimidad y esencia divinas*

Todavía antes de aceptar el encargo divino, Moisés pregunta qué debe responder cuando los hijos de Israel quieran saber el nombre de quien le envía. Es entonces cuando Dios le revela su nombre, YAHWEH, muestra del favor de Dios con el pueblo al revelarle, probablemente, su intimidad.

«Dijo Moisés a Elohim: Cuando llegue a los israelitas y les diga "el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros", si ellos me preguntan: ¿cuál es su nombre? ¿Qué les he de decir? Respondió Elo-

122. Cfr. Ex 19,21; 33,20.23; Dt 5,25; Iud 13,22; 1 Reg 6,19-21.
123. Cfr. Ex 3,7-10; trads. J E.

him a Moisés: YO SOY ('EHYEH) EL QUE SOY ('EHYEH). Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY ('EHYEH) me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre jamás y ésta mi invocación para las sucesivas generaciones». Dijo aún Elohim a Moisés: así dirás a los hijos de Israel: YAHWÉH, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre y este es mi memorial de generación en generación» (Ex 3,13-15; trad. E).

Ex 3,13-15 es el resultado de las dos tradiciones J E. No obstante la importancia del pasaje, hoy día no hay un consenso entre los investigadores acerca del origen y del significado del nombre de YAHWEH. Gramaticalmente pertenece a la raíz *hyh / hwh,* que significa *ser, existir.* En 3ª persona, en voz yusiva o causativa da *yahwéh*; en 1ª persona da *ehyéh.* Ambas, justamente, son las formas que aparecen en el texto hebreo del pasaje. La significación, por tanto, de *Ehyéh* sería: *yo soy*, o bien, *yo doy el ser*; y *Yahwéh: Él es*, o *Él da el ser.* Tampoco hay consenso hoy día si se trata de una afirmación categórica («Yo soy el que da el ser») o una respuesta evasiva («Yo soy quien soy, no indagues»). Pero la exégesis tradicional judaica y cristiana se ha inclinado por la afirmación categórica [124].

Si esto es, efectivamente, así, Dios, al revelar la propia intimidad, crea una nueva situación en las relaciones con el hombre. Esa nueva relación es el comienzo de la cancelación de la deuda del pecado original. Una primera etapa fue la promesa y alianza con Abraham. Ahora en el Sinaí, con Moisés, comienza una nueva etapa de la Alianza mediante la revelación del nombre de *Yahwéh*: la de intimidad divina. Esta revelación de la intimidad de Dios exige una correspondencia por parte del hombre. Significa la Alianza y la obligación de cumplir o vivir algunas normas, según el pacto, prestar el culto y el cumplimiento de una ley moral. La humanidad, desde aquel momento, debe cumplir una voluntad de Dios que posteriormente será manifestada: la ley moral natural, especificada de una manera clara y concreta en la Ley mosaica.

124. Cfr. PROFS. DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, (cit. en BIBLIOG. II), vol. 2, pp. 404-408.

d) *Respuesta de Moisés a la vocación divina*

Según la trad. J, demuestra Moisés, en todo momento, su fe, y acepta todo cuanto el Señor le comunica. Es, además, un hombre humilde que no sobrevalora sus virtudes, porque conoce bien sus limitaciones. Entre otras, le costaba mucho hablar, incluso tartamudeaba [125]. Por eso, veía muy difícil transmitir la palabra de Dios a su pueblo o comunicar al faraón cuanto el Señor le encomendaba:

«Dijo entonces Moisés a Yahwéh: ¡Perdón Adonay! Yo no soy elocuente y no de ayer, ni anteayer, ni aún después de que Tú hayas hablado a tu siervo, sino que soy torpe de boca y torpe de lengua. Yahwéh le respondió: ¿Y quién ha dado boca al hombre? ¿O quién le hace mudo, sordo, vidente o ciego? ¿Acaso no soy Yo Yahwéh? ¡Ve, pues, y yo estaré con tu boca y te indicaré lo que has de hablar!» (Ex 4,10-12).

Moisés —y ésta es la gran lección— confía plenamente en la palabra de Dios, como antes lo había hecho Abraham. Abandona inmediatamente la comodidad y seguridad de la tierra de Madián, donde se había refugiado y vuelve a Egipto con una misión concreta: sacar al pueblo hebreo, que allí sufría, y conducirlo hasta la tierra de Canaán.

Dos grandes acontecimientos —contenido esencial del libro del Exodo— garantizarán su singular misión divina: la salida de Egipto y la Alianza del Sinaí, de ellos trataremos en el capítulo VI.

3. La explicación filológica y metafísica de YAHWEH

a) *Análisis filológico*

YAHWEH es el nombre propio del Dios de Israel, según la trad. E dejó testimonio. Su forma plena está constituida por las cuatro consonantes Y H W H, llamadas «tetragrama sagrado». El término Yahwéh se usa casi exclusivamente en el AT y se halla atestiguado en el siglo IX a.C. por la inscripción de Mesa, rey de Moab.

125. Cfr. Ex 4,10 y 6,12.

Además de la forma plena (Yahwéh) se dan también varias formas breves o abreviadas. Los exegetas no se ponen de acuerdo si la forma plena es anterior a las breves, que derivarían de ella, o al contrario. Las formas breves son:

a) La forma YHW, *yahu* o *yaho*, que se encuentra en segundas partes de nombres teóforos. Por ejemplo, el nombre de Isaías es Yesá-yahu, o el de Osías, Uzzi-yahu; también bajo la forma *yeho* como primera parte de nombres propios, como Joaquín, yeho-yakin.

b) Otra forma breve es YW, por ejemplo, *yo*, sólo aparece en nombres propios, sobre todo, al comienzo: Yo-kebed (Ex 6,20: la madre de Moisés) Yo-yakim, Joaquím; y rara vez al final: Ah-yo (1 Chr 8,14-31).

c) Y una tercera forma abreviada es YH, es decir, *yah* que se encuentra en numerosos nombres teóforos: Abi-yah, por ejemplo. O bien el famoso: *Hallelu-yah*, aleluya, que significa «alabad a Yah(weh)».

En cuanto a su pronunciación, el tetragrama sagrado Y H W H se pronunciaba Yahwéh, según atestigua la tradición judeo-cristiana, tanto en TEODORETO [126] como en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA [127]. Esta es la opinión general.

Ahora bien, la forma breve YHW, puntuada *Yehu* o *Yeho* por los masoretas, ha dado origen a estas transcripciones griegas. Además en el siglo XIII introdujeron también los masoretas la pronunciación *Yehowáh*, que ya en el siglo XIV se encuentra entre los cristianos aisladamente y en el siglo XVI de forma generalizada. Entre los judíos, sin embargo, no cuajó dicha pronunciación arbitraria. La explicación que habitualmente se da para entender el cambio introducido por los masoretas es la siguiente: desde Moisés, al menos, hasta la cautividad de Babilonia, los judíos adoraron a Dios bajo este nombre santísimo (YHWH); después de la cautividad, por reverencia a Dios, el nombre se pronunciaba poquísimo, sólo en muy contadas ocasiones. La reverencia creció de día en día, hasta llegar a la situación —en tiempos de los contemporáneos de Cristo— en que sólo era permitida la pro-

126. Quaest. XV in Exod.; PG 80,244.
127. Stromata V, 6,34; PG 9,80.

nunciación al Sumo Sacerdote durante la bendición solemne del pueblo narrada en Num 6,24-26. Después de la destrucción del Templo (año 70 d.C.), la pronunciación del tetragrama fue absolutamente prohibida. Cuando llegó el momento en que se hacía necesaria la fijación definitiva del texto sagrado y de su pronunciación, los masoretas observaron que en las lecturas de la Biblia, cuando aparecía el tetragrama se leía *Adonay*. De ahí parece proceder la aplicación de las vocales de *Adonay* al tetragrama YHWH, con lo que Yahwéh se convierte en Yehowáh. Ignorando esta sustitución, se comenzó a usar en Europa hacia el siglo XIV el nombre de Iehowah o Jehová.

b) *Etimología*

La etimología de Yahwéh, como ocurría con los otros nombres, es disputada:

a) Unos dicen que procede del vocablo *yah*, exclamación de origen cultual —es común a las lenguas semíticas—.

b) Otros opinan que HW era el pronombre *hu*, de la tercera persona del singular, que significa «el», «el mismo».

c) También algunos la hacen derivar de la raíz *HWH*, que significa «caer».

d) Otros la hacen depender de la forma *HWY*, que significa «soplar» y piensan que primitivamente Yahwéh era un dios de la tempestad, que hacía soplar los vientos y caer el rayo.

e) Para la mayor parte de los autores, la etimología es la que se describe en Ex 3,14-16, que lo hace derivar del verbo «ser», *HYH* o *HWH*; esto es, YO SOY es el nombre que Dios se da. La versión griega de los LXX tradujo *Yhwh* por *Ho ôn*, «El que es», en participio de presente.

c) *Primer acceso al significado*

No está completamente aclarado el sentido de las palabras «YO SOY EL QUE ES», porque depende de cómo se traduzca la expresión hebrea. Según el contexto, el nombre de Dios debe justificar la misión de Moisés, encargado de la

liberación de Israel, y la promesa de la asistencia divina que ha recibido (cfr. Ex 3,12: «yo estaré contigo») y de confortar al pueblo de sus dudas; porque éste querrá conocer el nombre del Dios que envía a Moisés, para asegurarse de que es capaz de llevar a cabo la liberación prometida. El nombre de Yahwéh debe, en consecuencia, expresar la eficacia del ser del Dios liberador: el que envía a Moisés se llama EL ES (o él da el ser), es decir, el que manifiesta eficazmente su existencia. Por las maravillas que llevará a cabo «se reconocerá que es Yahwéh [128]. En consecuencia, es y actúa con una libertad absoluta: «él es el que es»; esta idea que late, efectivamente, dentro del texto, no le da, sin embargo, todo el contenido a las palabras de Ex 3,14.

La interpretación de quienes leen el verbo HYH en la forma causativa y traducen: «yo haré ser lo que haré ser», concluye que Yahwéh significa el Creador. Se discute si esta opinión tiene apoyatura filológica, y si el verbo hyh se ha empleado en esta forma causativa/yusiva.

Hay también partidarios de leer el texto «yo seré lo que era», de modo que le daría a Yahwéh el sentido de eternidad. Esta interpretación no parece aceptable, porque estando el verbo las dos veces en *yiqtol*, debe ser traducido las dos veces en esa forma verbal.

d) *Explicación metafísica*

Una gran mayoría de intérpretes, entre los que se encuentran los LXX, entienden que la expresión *Yahwéh* revela la esencia divina, es decir, el verbo *hyh* es el verbo *ser* expresando el ser absoluto. Por tanto, las palabras de Ex 3,14 significarían «el que es [por sí mismo]» y por oposición a los dioses de las demás naciones, que no son nada.

Esta explicación que atribuye al hagiógrafo una visión filosófica parece extraña a los antiguos hebreos, y poco coherente con el sentido imperfecto, que indica una acción en vía de desarrollo. Pero es la interpretación más tradicional dentro del pensamiento cristiano, tiene su origen en los SS.

128. Cfr. Ex 7,5; 9,14; 14,4.18; Ez 13,23; 22,16; 25,11; 28,26.

Padres. Los más grandes doctores cristianos desde los tiempos patrísticos, han coincidido en que las palabras de Ex 3,14 revelan el ser de Dios. El mismo utiliza como propio este nombre «Yo soy», o «el que es».

Para muchos filólogos modernos, las palabras del Exodo, en su propio contexto bíblico, no tendrían sentido filosófico. Sin embargo, de esas palabras ha nacido una interpretación cristiana-filosófica de gran fuerza tradicional, de manera que se han convertido en un texto fundamental para la concepción cristiana de Dios. Tal interpretación podría ser incluida dentro del «sentido pleno» del texto. Ha sido así comentado por muchos autores, que lo toman como punto de partida de su reflexión sobre Dios. Todos los grandes teólogos cristianos, como San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Alejandría, San Agustín, San Hilario, San Bernardo, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, etc., han hecho metafísica y teología a partir de las palabras de Ex 3,13ss y han llegado a la conclusión de que Dios y Ser se identifican.

Para el Nacianceno, por ejemplo, Dios es el ser «non secundum quid, sed simpliciter», sólo El es el Ser por esencia, y es todo el Ser [129]. Para San Gregorio de Nisa, «el que es» es el nombre propio de Dios, y ser el Primer Ser constituye el carácter del verdadero Dios, la noción propia de la divinidad [130]. Textos semejantes encontramos en otros Padres, como Clemente de Alejandría [131], San Hilario [132], San Jerónimo [133] o San Juan Damasceno [134]. Entre los escritores y doctores de otras épocas —además de San Agustín y Santo Tomás, que los veremos después— baste mencionar como ejemplo el siguiente texto de San Bernardo: «si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur: quod est Est» [135].

Ahora bien, los autores cristianos, en cuanto filósofos, han

129 Cfr *Oratio* 6,12, 30,18, 38,7, 45,3
130 Cfr *Contra Eunomium*, 1,8
131 *Pedagogus*, I,18
132 *De Trinitate*, I,5
133 *In Ephesios*, 3,14
134 *De fide ortodoxa*, I,9
135 *De consid* V,6

interpretado de modo distinto la *noción de ser* y ahí radican, principalmente, sus diferentes matices teológicos al reflexionar sobre Dios [136].

4. El Dios de Moisés y el de los Patriarcas

Otro problema no menos controvertido es la antigüedad del nombre de Yahwéh. ¿Cuál es el alcance de la afirmación recogida en Ex 3, 13-16?

«Luego habló Elohim a Moisés y le dijo: Yo soy Yahwéh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Shadday, pero por mi nombre de Yahwéh no me di a conocer a ellos» (Ex 6,2-3; trad. P).

Dicho de otra manera, ¿el nombre de Yahwéh era desconocido antes de Moisés, como lo supone el relato de Ex 3,14, que se atribuye a la tradición Yahwista, y lo afirma Ex

136 Aunque para todos sea Dios el *Ipsum Esse Subsistens*, no todos interpretan esta noción del mismo modo Dos grandes líneas de interpretación son la agustiniana y la tomista, que en cierta manera resumen las demás

Para San Agustín, que comenta el texto del Exodo en diferentes pasajes de sus obras (sobre todo en *In Ioann evang tract*, 8,8-10), el nombre «El que es» expresa la inmutabilidad de la esencia divina «Ser es ser siempre del mismo modo», escribe, lo específico de Dios, según las palabras reveladas a Moisés, es que su esencia es inmutable Creyó ver en esto San Agustín una clara conexión con la idea platónica de Dios —el ser del Exodo sería el ser inmutable de Platón— y llegó a sospechar que el filósofo griego había conocido y utilizado la Biblia Esta concepción, que podría denominarse de Dios-esencia, del Dios «que es siempre del mismo modo», dominó después de San Agustín en toda la Edad Media, y durante siglos la concepción teológica de los autores cristianos quedó fijada en el llamado «esencialismo agustiniano» Ahí se sitúan los más grandes seguidores del Obispo de Hipona, como San Anselmo, Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales, San Buenaventura, etc

Santo Tomas de Aquino se sitúa fuera de esta corriente o, si se quiere, supera el esencialismo englobándolo dentro de una concepción más profunda La clave de su pensamiento es la distinción real entre esencia y *esse* (acto de ser), propia de la estructura metafísica del ser creado Toda la realidad creatural, formada por múltiples seres reales, muestra en cada ente una composición de esencia y acto de ser, cada cosa tiene su propio *esse*, por el que es Partiendo de esta concepción, ¿cómo entender la revelación de Ex 3,14? En síntesis, la respuesta de Santo Tomás dirá así Dios es «El que es», el Ser Necesario, Aquel que no requiere ninguna causa de su existir, cuya esencia es idéntica a su acto de ser *Deus est suum esse* Esto es lo que significa la verdad revelada a Moisés Dios, la esencia divina, es su propio *esse* y El debe ser llamado *Ipsum Esse Subsistens* Aunque todos los nombres que damos a Dios manifiestan imperfectamente su esencia, el nombre de Yahwéh, *ho On*, «El que es» (Qui Est) es el más apropiado para nombrarle Para seguir el razonamiento del Aquinate cfr *S Th* I, q 13, a 11

6,3 atribuido a la tradición sacerdotal? En los libros sagrados no se da una respuesta única.

Por una parte, la hipótesis de que el nombre de Yhwh era desconocido por los patriarcas es sostenida claramente por ciertos profetas, y en particular por Oseas: «Yo soy Yahwéh, tu Elohim, desde la tierra de Egipto» [137]. Según esta hipótesis, cuando otros textos bíblicos [138] hablan que los patriarcas, incluso antediluvianos, invocaban el nombre de Yahwéh, lo hacen por prolepsis o anticipación.

En efecto, de otra parte, los relatos atribuidos al Yahwista suponen que Yahwéh ha sido adorado por los Patriarcas [139]. Además, antes del diluvio, ya aparece Yahwéh en la figura de Henós, a quien parece atribuírsele la institución del culto a Yahwéh [140]. En favor de esta tesis se pueden alegar algunos nombres teóforos anteriores a Moisés, como el de su madre Yo-kebed [141] y el de Abi-yah [142].

Ahora bien, si la forma primitiva del nombre divino es YHW o Yah, se puede admitir que bajo ese nombre —cuyo sentido primitivo quizá se perdió— los antiguos hebreos adoraron a Yahwéh, que identificaron con El, Elohim y El-Shadday. Esta hipótesis está en armonía con el relato de la tradición Elohísta de Ex 3,13-15, que insiste acerca de la identidad del Dios que se parece a Moisés y del Dios de los padres; y supone, por tanto, que este Dios no les era completamente desconocido.

En consecuencia, lo que Dios revelaría es el sentido del nombre antiguo, modificado en Yahwéh. Y bajo esta nueva forma, enriquecida con un sentido también nuevo, no se daría a conocer Dios a los antepasados [143]. Entonces, a partir de Moisés, o como dice Oseas, «desde la tierra de Egipto», Yahwéh se ha convertido en el Dios de Israel, en el Dios de

137. Cfr. Os 12,10; 13,4.
138. Cfr. Gen 4,26; 12,7-8; 13,4. 18.
139. Véase, por ejemplo, Gen 12,8; 13,4.18; etc.
140. Cfr. Gen 4,26.
141. Ex 6,20.
142. 1 Chr 7,8.
143. Cfr. Ex 6,3.

la Alianza [144], el centro de unión de todas las tribus israelitas [145].

En suma, es probable que antes de Moisés, el nombre divino, al menos en alguna de sus formas abreviadas (yhw, yahu, yaho o yah) fuera conocido por los hebreos, o por ciertos clanes, como el de Leví, al que pertenecía Moisés [146].

Los indicios aparecidos hasta ahora no nos permiten demostrar la existencia de un culto a Yahwéh (yah o yahu), o el conocimiento de un nombre divino, fuera e independientemente de Israel. La tesis de que fuera conocido el nombre de Yahwéh por otros pueblos semitas está pendiente de las investigaciones, como las emprendidas sobre las tablillas descubiertas recientemente en Ebla, cerca de Alepo (Siria).

5. La amistad entre Yahwéh y el pueblo tras la Alianza sinaítica

Según los libros del Exodo y Deuteronomio, Dios no sólo liberó a los descendientes de Abraham de la opresión egipcia, y formó un pueblo bajo el mando de Moisés, sino que selló con él una Alianza en el Sinaí. Este suceso, que es mostrado trascendental para el futuro de Israel –y aun de la humanidad– va a establecer una nueva relación de amistad entre Yahwéh-Dios y el pueblo hebreo. La historia de Israel es la historia de la Antigua Alianza o Antiguo Testamento. La Alianza –núcleo de toda su historia– se convertirá en el punto sobre el que los hebreos han de apoyarse para seguir siendo fieles a su vocación y misión. Cuando Josué entra en la Tierra Prometida, renueva la Alianza en Siquem para reafirmar la fe en Yahwéh y para prevenir todo contagio con los cultos cananeos [147]; en la época de los reyes, los profetas prosiguen su predicación sobre el espíritu y las exigencias de la Alianza, reiterada solemnemente por Josías, cuando intenta por última vez una renovación religiosa antes del Exi-

144. Cfr. Ex 24,3-8.
145. Cfr. Danielou, J., *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, Beauchesne et fils, Paris 1950, pp. 131-133.
146. Cfr. Ex 2,1; 6,20.
147. Cfr. Ios 24.

lio [148]; durante la cautividad de Babilonia, el pueblo hebreo recobra la conciencia de sus valores religiosos y morales y, de regreso a Palestina, renueva la Alianza [149]. Todo esto lo veremos más detenidamente en el capítulo VI.

Pero la visión que acabamos de resumir, basada en una primera lectura del Exodo y Deuteronomio (y otros pasajes del AT), debe ser críticamente repensada, pues los textos en que se apoya son de distintas épocas y deben de haber elaborado una reconstrucción y reflexión teológica sobre las tradiciones antiguas de las tribus. Así, para G. von Rad [150], el cap. 24 de Josué, donde se narra la asamblea de Siquem, es básico para una investigación genética histórico-teológica: Jos 24 debe de proceder de la época del destierro babilónico o poco después (560-500 a. de C., tradición P) sobre elementos antiguos. La fe en Yahwéh de las tribus capitaneadas por Josué es propuesta a otros clanes en Siquem. No es claro si esos clanes estuvieron en Egipto, o fueron liberados por Yahwéh y asistieron a los acontecimientos del Sinaí. Más claro resulta deducir que tenían algún origen común con las tribus guiadas por Josué. Por la Alianza de Siquem, esos clanes del Norte entran en pacto religioso-político con los del Sur, engrosando así el «Pueblo de Dios».

En cualquier caso, los clanes reunidos en Siquem aceptan un origen común (Abraham) y que el Dios del patriarca se ha mostrado benigno, misericordioso y especialmente protector. En suma, aceptan la Alianza sinaítica e, implícitamente, lo que ella implicaba. De ese modo, el capítulo 24 de Josué, último del libro, viene a recapitular toda la historia anterior [151] y a darle un resumen teológico profundo, que condensa la fe de Israel.

En el Sinaí había comenzado la preparación de la verdadera Alianza, la Nueva Alianza que el Mesías en su día vendrá a realizar según estaba prometido.

Verdaderamente, causa asombro y extrañeza a todo his-

148. Cfr. 2 Reg 23.
149. Cfr. Neh 8-10.
150. Cfr. RAD, G. VON, *Teología del A.T.* vol. I, (cit. en BIBLIOG. I).
151. Desde Abraham, Gen 12, pasando por la liberación de Egipto, el Exodo y la conquista de Canaán.

toriador que el viejo y pequeño pueblo israelita haya conseguido expresar de manera tan perfecta, muy superior a otros pueblos más cultos, los puntos esenciales, cruciales, la fe en el Dios Uno (Creador y Señor del mundo y del hombre) y la formulación tan profunda de la ley natural. Sólo se llega a entender si se admite una intervención extraordinaria de Dios.

La Alianza convierte a Yahwéh en el Dios de Israel y a Israel en el pueblo de Dios. De parte de Dios significa presencia, protección, entrega de una tierra y de una Ley. Por su parte, Israel deberá ser fiel a la Alianza, obedeciendo a la Ley recibida de Yahwéh; la Alianza no es algo que se firma y se concluye para siempre, sino una realidad de carácter moral y religioso que hay que vivir con adhesión total a la Voluntad de Yahwéh.

9

EL MONOTEISMO DE LOS PROFETAS [152]

1. Introducción histórico-religiosa

La Alianza del Sinaí convirtió a los descendientes de Abraham en el pueblo de Yahwéh. Fue el título religioso que autorizaba al pueblo hebreo a ser el depositario de la palabra de Dios y el instrumento de realización del plan de salvación; esto es, a la luz del Nuevo Testamento, el pueblo en el que tendría lugar la Encarnación del Verbo.

Durante muchos siglos irá desarrollándose la educación religiosa y moral del pueblo de Israel, cuyo principio era la fidelidad a la Alianza mediante la fe en el único Dios, trascendente y personal, y la práctica de la Ley promulgada por el mismo Dios.

Cumpliendo su palabra el Señor conduce a Israel hasta la Tierra Prometida; bajo el mando de Josué los israelitas penetran en Canaán hacia el año 1200 antes de Cristo; y la ocupación de la Tierra Prometida, parcial en los primeros tiempos, va realizándose luego de forma más completa. El primer estadio político de Israel en Canaán es una especie de confederación de tribus, que viven cerca unas de otras y se coaligan de vez en cuando ante la agresión de los pueblos vecinos. En el siglo XI a.C., bajo la amenaza de los filisteos y durante la decadencia temporal de Egipto y Asiria, las tribus se unifican y aceptan por rey a Saúl; la unidad se

152. Cfr. Saurer, G., art. *'Aehad, Uno*, en Jenni-Westermann (dirs.), *Diccionario teológico. Manual del AT.*, (cit. en Bibliog. III), vol. 1, cols. 177-179.

afirma con su sucesor David –hacia el 1010 a.C.–, quien erige por capital política y religiosa del reino a Jerusalén; por medio de Natán, el profeta [153], las promesas divinas se precisan sobre la descendencia de David; Salomón, hijo de David, construye el Templo, morada de Yahwéh. A la muerte de Salomón (año 932 a.C.), se derrumba la unidad política con el cisma de Jeroboam, constituyéndose dos reinos, el del Norte o Israel, que dura hasta el año 721, y el del Sur, que permanece hasta el 587. Ambos van evolucionando paralelamente, al tiempo que rivalizan entre sí o se unen. Tal es el aspecto religioso y político desde el cual ve la Alianza el pueblo de Dios y bajo el que desarrollan su actividad los primeros Profetas [154].

a) *Los profetas «no escritores»*

Se da este nombre a los profetas cuya predicación no fue recogida en libros específicos, sino que se narra de pasada en algunos relatos de los libros históricos del AT. Tal es el caso de Elías, Eliseo, etc.

Entre los numerosos profetas que menciona la Biblia [155], merecen una especial atención los «hijos de profetas», que sin haber sido llamados de forma personal, escogieron libremente su forma de vivir y formaron una especie de cofradías religiosas en santuarios como Ramá, Bethel y Gilgal; datan de la época de los Jueces, probablemente. El carácter de estos grupos experimentó diversas variaciones en el curso de la historia. Si bien es cierto que algunos «hijos de profetas» perdieron la conciencia de la institución a la que pertenecían, también es verdad que los demás, con su ejemplo, enfervorizaron al pueblo en el culto a Yahwéh, desarrolla-

153. Cfr. 2 Sam 7.

154. Cfr. BALLARINI, T.-BRESSAN, G., *Profetismo e profeti in generale,* en *Introduzione alla Bibbia*, Marietti, vol. 2-2, Torino 1971; RAMLOT, L., *Prophétisme,* en *Dictionnaire Biblique. Supplement.*, 8 (1970) 811-1222 (AT).

155. El profetismo es un amplísimo fenómeno religioso-social, común a los pueblos del Oriente Antiguo, que adquiere en Israel un significado particular, no sólo por las manifestaciones y formas que lo expresan externamente, sino sobre todo por la experiencia de una fe única y extraordinaria que comunican. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (cit. en BIBLIOG. I), vol. 2, pp. 102-103; WILSON, R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, (cit. en BIBLIOG. IV).

ron la verdadera religión y lucharon por conservar el yahwismo en toda su pureza. Muchos de ellos murieron bajo las persecuciones de la impía reina Jezabel [156].

También hallamos en la Biblia numerosos «falsos profetas» o mentirosos, que profetizaban en nombre de Yahwéh sin que les fuera confiada tal misión, o lo que es peor, falsificaban el mensaje divino. En múltiples ocasiones llegan, incluso, a combatir a los verdaderos profetas.

Desde tiempos muy antiguos aparece en los relatos bíblicos un tercer grupo de profetas, entre los que destaca Samuel, que mantuvieron contacto con esos otros grupos proféticos. A todos hay que considerar en función de su tiempo, de su medio y del conjunto de sus actividades.

Además de estos profetas *no escritores*, los libros históricos del AT mencionan muchos otros que Dios va suscitando sin interrupción, con un ministerio casi constante. Así, por ejemplo, se mencionan *Gad* y *Natán* durante el reinado de David; *Ajías*, en el de Salomón; *Semeyas* en el de Roboam, hasta llegar a los llamados *profetas escritores.*

b) *Los profetas «escritores»*

Suelen llamarse profetas «escritores» a aquellos cuyas profecías fueron puestas por escrito y recopiladas en sus respectivos libros, a ellos atribuidos. Sin embargo, los Profetas fueron, ante todo, hombres de acción.

Son importantes los que actúan en los siglos IX y VIII, pero entre los siglos VII y V antes de Cristo, vive Israel la «edad de oro» del profetismo. Un doble drama, religioso —la fidelidad a Yahwéh— y político —decadencia y extinción de la hegemonía nacional— se desencadena en todo el país. Surge, entonces, radiante como nunca la «conciencia religiosa» del pueblo elegido: los Profetas. Estos hombres, verdaderos heraldos, recuerdan sin cesar las exigencias de la Alianza, enraizándose en el pasado, en una tradición viva. Son los Profetas los «campeones de la causa de Yahwéh», que pre-

156. Cfr. 1 Reg 18,23.

dican los diversos aspectos del yahwismo y los Mandamientos de la Alianza en momentos cruciales en que peligra la religiosidad de Israel, y en circunstancias concretas que exigen tal predicación. Finalmente, iluminados por Dios, profundizan el mensaje espiritual de la Alianza, anunciando la Redención futura que realizará el Mesías. Por eso, los Profetas serán los «precursores» de la Nueva Alianza y del Salvador, Jesucristo y, por tanto, van formando el alma de Israel y preparándola para recibir la salvación en el Cristo.

Los pueblos dotados de videntes y adivinos han sido muchos a lo largo de la Historia. Fueron muchas las religiones que tuvieron profetas; pero no son equiparables a los profetas de Israel. Sin menospreciar el valor religioso de esos hombres que no pertenecen al pueblo de Israel, hay que reconocer el sello sobrenatural de los profetas hebreos.

Hombres como *Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Jeremías y Ezequiel* predijeron acontecimientos imprevisibles. Lo sobrenatural queda patente, sobre todo, en la doctrina y en la personalidad de estos hombres de Dios. La lucha contra la influencia de las religiones de pueblos vecinos fue constante, predicando y viviendo el más puro monoteísmo. Su personalidad moral y la pureza de su monoteísmo no se explican ni por el ambiente, ni por el genio —lejos de toda filosofía, tal como la entendemos hoy—, sino por la acción de Dios en favor de su pueblo.

2. Cuestión metodológica

Para abordar el tema de la revelación de Dios en los profetas del AT se pueden seguir varios caminos: 1) un orden sistemático, contemplando los principales atributos del Ser divino. 2) Un orden cronológico de los profetas, con arreglo a los datos históricos que poseemos, unas veces seguros y otras dudosos. 3) Una reconstrucción histórico-crítica de los textos. Todos estos procedimientos tienen sus ventajas y sus dificultades. Nosotros vamos a seguir el último, en la medida de lo posible, puesto que la datación de las diversas partes de los libros del AT está sometida siempre a revisión, aunque para algunas se halla llegado a un cierto consenso

entre los investigadores. Evidentemente, están implicadas las cuestiones de las fuentes de cada libro o grupo de libros y la del uso que cada autor o sucesivos redactores hicieran de ellas.

No se puede perder de vista que en vida misma de cada profeta su predicación y sus gestos no adquirieron forma literaria escrita [157]. Lo absolutamente mayoritario es que los profetas, con la autoridad que les daba su autocomprensión de la misión divina a ellos encargada, transmitieron su mensaje oralmente; éste fue acogido y conservado en la memoria y el corazón de sus discípulos, al principio como interpelación a los hombres de su tiempo. La fuerza de la palabra profética hizo más tarde descubrir que tenía también valor permanente [158]. De este modo, pasados unos tiempos, que varían en cada caso, se fueron recopilando por escrito colecciones de piezas de la predicación de los profetas; se intentó situarlas en su contexto histórico mediante reconstrucciones narrativas. En unos casos [159] sus palabras fueron incorporadas, en medio de los libros que llamamos «históricos fuera del Pentateuco». En otros, las colecciones fueron engrosando más o menos, hasta constituir los actuales «libros proféticos» incluidos en el Canon del AT. Estos libros —adjudicados cada uno a un profeta respectivo [161]—, sin embargo, no fueron terminados hasta la vuelta del exilio de Babilonia (s. V a. de C.). Como ha dicho un autor reciente «la época posexílica, aparentemente anodina, es la que realmente hizo justicia a los profetas que no habían visto mucha en sus días» [162].

Esos procesos, a veces muy largos, que van desde el ministerio de cada profeta hasta la puesta por escrito de una parte —a veces muy pequeña— de sus palabras, hacen que haya que mirar con ojos críticos a los libros que contienen

157. Salvo excepciones, como gran parte de las profecías de Jeremías, o algunos de los oráculos de Isaías.

158. Cfr. SCHILDENBERGER, J., voz, *Profeta*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), cols. 851-859.

159. Como son los profetas «*no-escritores*» Débora, Samuel, Gad, Natán, Ahías, Elías y Eliseo.

160. Ios, Iud, 1 y 2 Sam, y 1 y 2 Reg. Los judíos llaman a estos libros «*profetas anteriores*» (*ha-nebiim ha-reshonim*).

161. Los tres «mayores» y los doce «menores»: Daniel es un caso especial y posterior.

162. Cfr. GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La Biblia: los autores...* (cit en BIBLIOG. I), p. 239.

las enseñanzas proféticas, para intentar establecer los problemas de discernimiento de aquello que debe constituir lo genuino y auténtico de cada profeta y lo que puede ir revestido de las interpretaciones, glosas, ampliaciones o simplificaciones en la cadena de la transmisión hasta llegar al texto recibido en el Canon del AT [163].

De no actuar así, críticamente, habría el riesgo de caer en anacronismos, prolepsis, etc., a la hora de exponer la «teología de los profetas».

3. La predicación del Dios único, vivo y verdadero por los Profetas

a) *La Alianza como centro de la historia de Israel*

Toda la historia de Israel, desde el Exodo hasta el final del Exilio, e incluso después, se presenta como un sucederse de las infidelidades del pueblo; a éstas siguen castigos de Dios, que llevaban al arrepentimiento y a suplicar la ayuda divina; hasta que Dios compadecido, los perdonaba y venía un periodo de serenidad.

Es una historia, en cierta manera, de la lucha por la pureza de la fe en Yahwéh, ante la tentación constante que suponía el culto a las múltiples divinidades de los pueblos vecinos. El pueblo elegido cayó con facilidad en aquel sincretismo que atentaba a la fidelidad a Yahwéh, en la «cananeización» del culto y del Dios Santo, rebajado a la categoría de Baal. Por esto, se elevaron las protestas más airadas de los Profetas que en su totalidad profesaban el monoteísmo más estricto.

Y es a través de la lucha por el monoteísmo como Dios se les revela como único, vivo y verdadero.

b) *Los mensajes de Amós, Oseas, Isaías y Jeremías*

Hoy existe un consenso generalizado en que los libros de estos dos profetas del s. VIII a. de C. conservan —aunque

163. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (cit. en Bibliog. I), vol. 4, pp. 43-53.

parcialmente– con gran fidelidad el mensaje de cada uno. Como en casi todos los casos, las colecciones no llegaron a su forma literaria actual hasta mediados del s. V a. de C.: habían pasado tres siglos, pero la tradición de sus discípulos contemporáneos y posteriores parece haber sido fidedigna. También es muy segura la fidelidad de transmisión de la primera parte del libro de Isaías y, de modo más general, del de Jeremías [164].

Samuel, educado en el Santuario del arca en Siló, aparecía como un representante de la pura tradición profética. Personalmente declara: «La obediencia vale más que el sacrificio, y la docilidad más que el sebo de los carneros». Condena la rebelión contra Yahwéh tan severamente como la adivinación o el uso de los *terafim* [165] y exige que se retiren los dioses extranjeros que son «cosas de nada» [166], e impone el retorno puro a Yahwéh [167].

El mandamiento del Decálogo de adorar exclusivamente a *Yahwéh* es repetido y firmemente defendido por Elías, que hace ver de modo extraordinario que sólo *Yahwéh* es Dios, que ve y oye, protege y salva, mientras que los demás dioses que entonces el pueblo invocaba no son nada [168]. Elías, que se enlaza manifiestamente con Moisés [169], organiza una vigorosa campaña contra el Baal de Tiro y emplaza al pueblo con esta sencilla alternativa: o Yahwéh o Baal; se ríe de Baal, que es incapaz de pegar fuego al sacrificio preparado y no oye las súplicas vociferantes de sus adoradores; proclama y hace reconocer que Yahwéh es Dios en Israel, el Dios *Ha-Elohim*, es decir, el Dios único [170].

Para Amós, Yahwéh, es el *Dios de la justicia* [171], el Señor,

164 ALONSO SCHÖKEL, L., y SICRE DÍAZ, J L., *Profetas Comentario II*, (cit en BIBLIOG IV), pp 859-921 y 951-993, IDEM, *Profetas Comentario I*, pp 93-262 y 399-653

165 Cfr 1 Sam 15,22 23

166 1 Sam 12,21

167 Cfr 1 Sam 7,3

168 Cfr 1 Reg 18,21-40

169 Cfr 1 Reg 19

170 Cfr 1 Reg 18,21 37 39

171 Cfr AA VV *II Messaggio*, *op cit*, vol 2, p 104

no sólo de Israel, al que libremente ha escogido y al que puede rechazar por sus pecados [172], sino también de los pueblos extranjeros [173], del cielo y de la tierra [174] y del mundo subterráneo [175], mientras que los demás dioses son «mentira» [176].

Oseas insiste, sobre todo, en el *amor de Yahwéh* [177] por su pueblo [178], que, a su vez, le debe un amor exclusivo y un servicio sin restricciones [179]: servir a otros dioses es cometer adulterio [180]. Es Yahwéh y no Baal quien hace germinar el trigo, la viña, el olivo [181] y asegura la paz y la prosperidad [183]; fuera de Yahwéh no hay salvador posible. El profeta combate violentamente el culto a Baal y el de Yahwéh tal como Israel lo practica, al tratar al mismo Yahwéh como un Baal [184] y adorarle bajo la forma de un becerro [185].

Isaías destaca sobre todo *la santidad de Dios* [186]; Yahwéh es «el Santo» [187]; es «Dios» (El) y «espíritu», es decir, poderoso e imperecedero, mientras que todos los poderes de un gran reino como el de Egipto son sólo hombres y carne, esto es, caduco y mortal [188]. Sólo Yahwéh se encuentra elevado por encima de lo que es caduco y pecador [189]. Los ídolos, pues, son «nadas», ídolos (elilim), obras de alfarero, que serán arrojadas a las ratas y a los murciélagos, cuando Yahwéh aparezca en su majestad terrible: *Dios es Rey de tremenda Majestad* [190].

172 Cfr Am 3,2, 9,7
173 Cfr Am 1,3-15
174 Cfr Am 5,8, 7,4, 8,9
175 Cfr Am 9,2
176 Cfr Am 2,4
177 Cfr AA VV, *Il Messaggio, op cit*, vol 2, p 105
178 Cfr Os 3,1, 11,1
179 Cfr Os 2,4-7, 6,1-2, 12,7
180 Cfr Os 2,4-7
181 Cfr Os 2,10
182 Cfr Os 2,20
183 Cfr Os 13,4
184 Cfr Os 4,12-13, 17-19, 5,6, 11,2
185 Cfr Os 8,5-6, 13,2
186 Cfr AA VV, *Il Messaggio, op cit*, vol 2, pp 106-108
187 Cfr Is 1,4, 5,19-24, 6,3, 10,17
188 Cfr Is 31,3
189 Cfr Is 1,4, 5,24-25, 10,17
190 Cfr Is 6,1-6

Igualmente Jeremías [191] echa en cara a Israel el haber abandonado a Yahwéh para seguir a dioses que «no son dioses» [192], que son sólo vanidad [193] y no son de utilidad alguna [194]. A partir de Jeremías la polémica contra toda forma de idolatría se convierte en un lugar común de los demás profetas [195].

La doctrina de los Profetas sobre la unidad de Dios puede muy bien resumirse en aquella fórmula deuteronómica: «Yahwéh es Dios y no hay otro dios fuera de El» [196].

Si bien los Profetas tratan de atraer a Israel al Dios único que se ha revelado en Moisés, es indiscutible que han contribuido al afinamiento y desarrollo del monoteísmo; han puesto en claro la universalidad del poder de Yahwéh, su carácter esencialmente moral; porque Yahwéh exige ante todo la observancia de sus preceptos morales, la justicia, la rectitud, la fidelidad; y, en cambio, rechaza todo culto que no sea la expresión de la sumisión interior total, de la conversión del corazón o, como muchos de ellos dicen, del «conocimiento de Dios».

Al hacer una comparación entre los profetas, comprobamos que estas revelaciones de Dios en su predicación son complementarias; todas son válidas, dentro de los límites del humano lenguaje y, por eso, completan también el conocimiento que el hombre tiene de Dios. Nos detenemos ahora a considerar tres atributos divinos, la Justicia, el Amor y la Santidad de Yahwéh-Dios en AMOS, OSEAS, ISAÍAS y JEREMIAS, respectivamente [197].

191 El punto de partida del pensamiento de Jeremias es una lucida vision de la situacion de culpa casi sin esperanza del pueblo de Dios (Ier 13,23) El profeta tiene un fino y agudo sentido del pecado que analiza de un modo profundo al pecar Israel se va alejando de Dios y cae en la idolatria Cfr AA VV, *Il Messaggio*, vol 2, p 111

192 Cfr Ier 2,11, 5,7

193 Cfr Ier 2,5

194 Cfr Ier 2,8

195 El Dios de Jeremias presenta rasgos semejantes al de Oseas, es decir, la ternura y el amor de un esposo y un padre (Ier 2,2, 3,4-19), y sin embargo, es el Dios Creador (Ier 27,5), el Señor de la Historia (Ier 1,15, 18,5-10), justo y misericordioso (Ier 11,20 y 3,12, 31,3) La religion de Jeremias es una una religion del «corazon»

196 Dt 4,35 39, 6,4, 32,39, cfr Ier 2,11-33, Is 41,4 29, 44 6, 46,9, etc *Vid* PROFS DE LA COMPANIA DE JESUS, *La Sagrada Biblia*, (cit en BIBLIOG II), vol 5, pp 418-420

197 Cfr BOUYER, L, *La Biblia y el Evangelio* (cit en BIBLIOG I), pp 87-138

4. El Dios-Justo del profeta Amos [198]

Amós es el más antiguo de los profetas escritores. Nació en Tecua, cerca de Belén, probablemente a comienzos del siglo VIII a.C. Mientras pastoreaba su rebaño fue llamado por Dios para que profetizara en el reino del Norte. Deja claro Amós en su libro que su elección ha sido completamente gratuita, porque él no era «profeta, ni hijo de profeta».

Su ministerio lo ejerció en tiempos de Jeroboam II (783-743), tomando como centro el santuario cismático de Bethel. Es, por tanto, coetáneo de Oseas. Su mensaje fundamental, que permanece válido, es un mensaje de *justicia*. Lo que a Dios le agrada, sobre todo, dice el profeta, es la bondad de la actuación del hombre y que practique la justicia con sus semejantes. En ese tiempo vive el reino del Norte, gracias a sus conquistas, un especial esplendor. Se ha enriquecido y el bienestar es grande; pero frente al lujo y despilfarro de unos, brilla, por contraste, la escasez e indigencia de otros. Las injusticias eran frecuentes y se notaba por todas partes la ausencia de la verdadera religión. Amós, con un alma verdaderamente religiosa y profundamente celoso de la gloria de Dios, condena la vida disoluta de las ciudades, sus injusticias sociales y la falta de autenticidad en el culto divino (5,21-22):

«Yo aborrezco, desprecio vuestras fiestas y no resisto el olor de vuestras asambleas Pues si me ofrecéis holocaustos, en vuestras oblaciones no me complazco, y la ofrenda pacífica de vuestros novillos cebados no miraré» (Am 5,21-22).

Para esto desenmascara a los que trafican con la debilidad del pobre: «comprando por dinero a los míseros y al pobre a cambio de un par de sandalias» (Am 8,6), y reprocha la actitud injusta de los jueces que se dejan sobornar:

«Odian en la puerta a quien declara el derecho, y al que habla sinceramente aborrecen. Por eso, por cuanto pisoteáis al pobre y to-

198 Cfr Koch, K , art *Sdq, Ser fiel a la comunidad*, en Jenni-Westermann, *Diccionario teologico Manual del AT*, (cit en Bibliog III), vol 2, cols 639-668

más de él tributo de grano, habéis edificado casas de sillares, pero no habitaréis en ellas; viñas deliciosas habéis plantado, mas no beberéis su vino. Porque conozco que son numerosos vuestros crímenes y enormes vuestros pecados; vejáis al justo, aceptáis soborno y a los indigentes atropelláis en la puerta» (Am 5,10-12).

Habla el profeta Amós, dentro del clima de conversión y penitencia que pide, de una salvación para el «resto» de José, aquél que junto con el «resto» de Judá sería el beneficiario de la restauración mesiánica:

«Entre tanto, ante eso, el prudente calla, pues es tiempo de infortunio. Buscad el bien y no el mal; así viviréis, y sea de esa suerte Yahwéh, Elohey Sebaot, con vosotros, conforme decís. Odiad el mal y amad el bien, y haced imperar la justicia en la puerta; quizá Yahwéh, Elohey Sebaot, tenga piedad del resto de José» (Am 5,13-15).

Todo el libro de Amós es un cántico a la omnipotencia divina y a la perpetuidad de la Alianza. Se sirve para esto de imágenes del más bello colorido, parábolas llenas de vida, que el mismo profeta toma de la vida pastoril y campestre que vive. A través de este vehículo literario transmite el mensaje que ha recibido de Dios. Si el pueblo no rectifica pronto su modo de vivir, vendrá inexorablemente el castigo de Yahwéh: la caída del reino y el destierro de sus habitantes. Es ésta la última llamada que hace Dios a su pueblo antes de llevar adelante el castigo. Y a pesar de estas fuertes recriminaciones, aparece como siempre una luz de esperanza [199].

En suma, Amós, dentro del más estricto monoteísmo, y recordando al pueblo que ha sido elegido gratuitamente por Yahwéh según el pacto con Moisés, predica incansablemente que no es compatible el dar culto a Dios, ofrecerle sacrificios y luego cometer injusticias unos con otros. Este es un punto fundamental de la revelación en materia de moral social, pero, a la vez, nos muestra cómo Dios se interesa por los sucesos menudos de la vida cotidiana de los hombres, y quiere que vivan en justicia y amor unos con otros. No

199 Cfr ROBERT-FEUILLET, *Introduction a la Bible*, (cit en BIBLIOG IV), vol 1, pp 489-493

sólo se destaca la soberanía de Dios, sino también su Bondad. En definitiva, la justicia humana es una participación de la más alta justicia de Dios.

5. El Dios-Amor del profeta Oseas [200]

El nombre hebreo de Oseas significa *salvación*. Era natural del reino del Norte y comenzó su ministerio profético en tiempos de Jeroboam II, rey de Israel (783-743 a.C.), prolongándose hasta muy cerca de la caída de Samaría en el año 721 a.C.

El libro de Oseas describe su vida, en medio de la gran corrupción de costumbres de su pueblo, como un drama personal, en el que se representa simbólicamente lo que fue el verdadero drama de Yahwéh con su esposa Israel. Al amor generoso y hasta apasionado, por parte de Dios, responde Israel con la ingratitud, la infidelidad y hasta el olvido. Esta infidelidad religiosa —que se concreta en la idolatría y, por eso, en el quebrantamiento de la Alianza— será denominada con frecuencia e indistintamente como «adulterio», «prostitución» o «fornicación»; los tres primeros capítulos del libro se distinguen fácilmente del resto: el afecto del profeta por su infiel esposa representa el amor de Yahwéh por su pueblo infiel e ingrato.

Los capítulos 4 al 8 forman un grupo de discursos en los que la idea principal es el pecado de Israel, con algunas alusiones al castigo. Denuncia la depravación de su pueblo, que atribuye a su ignorancia de Dios y al mal ejemplo de los sacerdotes [201]; acusa también a reyes y sacerdotes, como guías que son de la nación, considerados máximos responsables de la situación de la vida pública [202]; pero si Israel se arrepiente, Dios le perdonará, aunque sus pecados parecen estar fuera de todo remedio posible [203]. Yahwéh es un Dios celoso y desea verse correspondido en su amor. Este es el

200 Cfr Jenni, E., *art 'hb, Amar*, en Jenni-Westermann, *Diccionario teologico Manual del AT*, (cit en Bibliog III), vol 1, cols 126-132
201 Cfr Os 4
202 Cfr Os 5,1-14
203 Cfr Os 5,15-6,11

fundamento último de las relaciones del hombre con Dios, garantía real de la sinceridad de su vida espiritual:

«Más quiero misericordia, que sacrificios, el conocimiento de Elohim, más que holocaustos» (Os 6,6).

Revoluciones, anarquía y decadencia del poder nacional son las desastrosas consecuencias de haber abandonado a Yahwéh, la única fuente de su fortaleza, y haberse vuelto hacia las potencias extranjeras en busca de auxilio [204]. El profeta denuncia una vez más los pecados más dolorosos de Israel: la violación de la Alianza, el hecho de la dinastía ilegítima en el Reino del Norte, por contravenir la Voluntad de Dios, la adoración del becerro de oro y, especialmente, el culto idolátrico. Todo el capítulo octavo es una denuncia de Oseas contra Israel en la que les anuncia el castigo divino de esclavitud en tierra extraña [205]. En los capítulos 9 al 14 previene que el castigo es inminente, junto con frecuentes referencias a los pecados de Israel. Merece destacarse un conmovedor discurso, uno de las más bellos pasajes del libro de Oseas, donde el profeta recuerda el incesante cuidado de Dios por Israel, desde los primeros días de su existencia y describe la reacción del amor de Dios ante la ingratitud del pueblo de Israel:

«Cuando Israel era niño, Yo le amé y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los amé, tanto más se alejaron de mi presencia; a los Baales sacrificaban víctimas y a los ídolos ofrecían incienso. Yo enseñé a andar a Efraím, le tomé en mis brazos, pero no reconocieron que Yo cuidaba de ellos. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor; fui para ellos cual espuma del mar que acariciaba sus mejillas, y suavemente en él Yo confiaba. No volverá (Israel) a la tierra de Egipto, pero el asirio será su rey, porque han rehusado convertirse...» (Os 11,1-5).

El libro termina con un canto a la esperanza: Israel se arrepentirá, volverá a Dios y gozará de su favor una vez más.

204 Cfr Os 6,11-7,16
205 Cfr Dt 28,68

En todo el AT se nos habla, de una u otra manera, de este amor de Dios: pero son los Profetas quienes más luces nos han legado sobre el amor de Yahwéh a Israel [206]. Lo describen unas veces bajo la forma del amor conyugal; otras, bajo la forma del amor paternal. Oseas ha sido el primero en reconocer que el vínculo establecido por la Alianza entre Yahwéh y su pueblo es un vínculo de amor. Describe Oseas la Alianza del Sinaí como un matrimonio amoroso celebrado entre Yahwéh e Israel durante la juventud de éste; pero se ha comportado infielmente y se ha entregado al adulterio con todos los Baales de Canaán. Por eso, Yahwéh quiere repudiar a la infiel y castigarla sin piedad, para que vuelva en sí y se arrepienta y así restituirla a su puesto de esposa y que recobre su felicidad pasada. Este amor incomprensible, que subsiste, a pesar de tanta infidelidad, y que desdeña todas las normas jurídicas que regulan el matrimonio, lo explica Oseas por la santidad de Yahwéh: *«Yo soy Dios y no un hombre, el Santo en medio de vosotros» (Os 11,9).*

Nadie como Oseas ha insistido en el cáracter misterioso y apasionado del amor divino: Dios quiere con todas sus fuerzas el bien de la persona amada:

«Por tanto, he aquí que Yo la seduciré y la conduciré al desierto y le hablaré al corazón y le daré desde allí mismo sus viñas y el propio valle de Akor como puerta de esperanza; y respoderá allí como en los días de su juventud y como en el día en que subió del país de Egipto» (Os 2,16-17)

Yahwéh se presenta aquí como un Esposo que, después de haber atraído de nuevo a su esposa, un tiempo extraviada, la invita a la intimidad amorosa y para ello la lleva al «desierto», aislándola de las influencias paganas de la vida sedentaria de Canaán. La vida sencilla de Israel en su peregrinación por el desierto era nostálgicamente recordada por los Profetas, como la época ideal de la historia de Israel: en el desierto, en su impotencia, vivía Israel de la providencia especialísima de Yahwéh, su Dios. Cuando se asentó en la

206 Cfr *Biblia de Jerusalen*, pp 984-986

Tierra Prometida, se creyó fuerte para prescindir de Yahwéh y de ahí su tragedia histórica.

«Y sucederá en aquel día —oráculo de Yahwéh—, que ella me llamará Ishí (= marido mío) y no me denominará más Baalí (= dueño mío). Retiraré de su boca los nombres de los Baales, de suerte que no se mencione más su nombre. Pactaré a favor de ellos alianza en aquel día con las bestias del campo, con las aves del cielo y los reptiles de la tierra, y quebraré en el país arcos, espadas y pertrechos de guerra y haré que reposen en seguro. Y te desposaré conmigo para siempre; sí, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en piedad y en clemencia. Te desposaré conmigo en fidelidad y reconocerás a Yahwéh» (Os 2,18-22).

Como consecuencia de esta entrega total a Yahwéh por parte de Israel, El corresponderá colmándola de toda clase de bienes. Oseas, como vemos, es el profeta afectivo por antonomasia —quizá sólo superado por Jeremías en alguna ocasión— y concibe las relaciones de Israel y Dios como un matrimonio íntimo surgido del puro amor. En la nueva era mesiánica, el «conocimiento» de Yahwéh será la base de esas relaciones mutuas de amor. El eco de esta doctrina resonará en los profetas posteriores que, como Oseas, exhortan a un trato con Dios más personal e interno, basado en el amor a Dios y de Dios; sólo así tendrá la fe auténtica repercusión en la vida moral del pueblo.

La imagen de las relaciones matrimoniales de Dios con Israel adquirirá su verdadero sentido en las páginas del NT; tan íntimas son, que se aplican con toda propiedad a las que estableció Jesucristo con su Iglesia [207].

6. Dios en los escritos de Isaías

a) *El Dios de Tremenda Majestad visto por Isaías (6,1-6)*

Entre los profetas destaca por su especial relieve e importancia Isaías («salvación de Yahwéh»). Nació en el año 770 a.C. y vivió en Jerusalén. Se piensa con fundamento que perteneció a una familia distinguida, sacerdotal y tal vez noble, a juzgar por su elevada cultura y sus relaciones con

207. Cfr. Eph 5,23-32.

la corte y la nobleza del reino de Judá. Tuvo esposa y dos hijos. El año 740, a la muerte del rey Ozías, recibió en el templo de Jerusalén la vocación profética, según la visión que él mismo describe:

«En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonay sentado sobre trono elevado y excelso, y sus vuelos (del manto) llenaban el Templo. Unos serafines se mantenían erguidos por cima de aquél, con seis alas cada uno; con dos cubríanse el rostro, con dos se cubrían los pies y con dos volaban. Cada uno clamaba hacia el otro diciendo: ¡Santo, Santo, Santo, es Yahwéh Sebaot; llena está toda la tierra de su gloria! Entonces retemblaron los quiciales en los quicios a la voz del que gritaba, mientras la Casa se llenó de humo. Y dije: "¡Ay de mí, que estoy perdido, pues soy un hombre impuro de labios y en medio de un pueblo impuro de labios habito; cierto, al rey Yahwéh Sebaot han visto mis ojos!" Entonces voló hacia mí uno de los serafines, que tenía en la mano una brasa, que había tomado del altar con unas tenazas; tocó con ella mi boca y dijo: "He aquí que esto ha tocado tus labios y ha desaparecido tu iniquidad y tu pecado queda expiado". Y oí la voz de Adonay, que decía: ¿A quién enviaré? Y ¿quién irá por nosotros? Y contesté: ¡Heme aquí, envíame a mí!» (Is 6,1-8).

Desde el momento en que recibe Isaías la misión de profetizar, su vida ya no conocerá descanso. Ha de anunciar la ruina de Israel y la de Judá en castigo por las infidelidades que el pueblo ha cometido y de las cuales no quiere arrepentirse. A la primera parte del libro sigue una segunda, en la que anuncia la consolación de Israel en una visión profética de largo alcance. En Is 6,1-4 el profeta describe primero la visión de Yahwéh que contempló; después su purificación en los vv. 5-7 y finalmente su misión en los vv. 8-11. De este texto destacaremos dos atributos divinos: la Majestad divina y su Santidad [208].

La escena tiene lugar en el templo de Jerusalén, porque emplea la palabra Casa (*bayit*), que designaba las dos partes principales del Templo de Salomón y la mención del humo y del altar. Se dirige a Dios con el nombre de *Adonay*. *Adon* significa señor, el que ejerce la autoridad. Este vocablo se

208. Cfr. PROFS. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *op. cit.*, vol. 5, pp. 255-257.

emplea a veces sólo [209], y a veces con un pronombre posesivo; en este caso representa la autoridad ejercida por el superior: *adoni, mi señor*, es el título que el siervo dirige a su señor, la esposa a su marido o el vasallo a su rey. También se empleaba en el AT como fórmula de cortesía, como sucede con «monseñor» o «monsieur». Como epíteto divino también se encuentra, además del hebreo, en cananeo y en fenicio. En el AT muchas veces Yahwéh es llamado el Señor, y también «Señor mío» o «Señor nuestro». De ordinario los masoretas han vocalizado Adonay, cuando el título se aplica a Yahwéh. Esta forma es probablemente una simple variante del plural —como un plural intensivo, como en el caso de Elohim—. Adonay, pues, se convierte en un título divino frecuentemente unido al de Yahwéh y acaba por sustituir completamente en el uso corriente al tetragrama sagrado (YHWH), que los judíos por respeto al nombre divino, evitaban pronunciar [210].

«Adonay sentado sobre trono elevado y excelso» es un modo de reflejar el atributo de los reyes, el poder máximo; que el trono sea elevado, excelso significa la Majestad divina. Como un rey oriental, Yahwéh viene envuelto en un manto de gran vuelo, signo también de su Majestad, con el que llena la superficie del templo de Jerusalén, en un momento en que, quizás, Isaías estaba recogido en oración. El templo era símbolo de la presencia de Dios en su pueblo, como antes lo había sido el Tabernáculo en el desierto [211]. En esta visión el rey Yahwéh llena con su majestad el templo, lo cual quiere decir protección: Dios da protección al Templo.

Además lleva una especie de escolta de honor, formada por unos seres misteriosos a los que llama «serafines». Estos seres no se mencionan en el AT nada más que en este texto. Muchos hacen derivar la palabra del verbo *saraf*, que significa «quemar»; otros han pensado en una palabra egipcia, *seref*, que designa los grifos alados que guardan la entrada de una

209. Cfr. Ps 12,5.
210. Cfr. FEUILLET, A., art. *Isaïe*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplement.*, 4 (1949), cols. 652-653.
211. Cfr. Lev 26,11.

tumba de Beni Hassán; otros recurren a un verbo que en árabe significa «ser noble». Los serafines de la visión de Isaías son seres celestiales que rodean el trono de Yahwéh [212] y proclaman su santidad alternando en coros. Su función principal es, pues, alabar al Dios Santo; pero se hallan también encargados de descartar a los profanos y de purificar a los que han sido admitidos a acercarse a Yahwéh. Por respeto y reverencia al Dios Santo se velan la faz y los pies con sus alas. Al ruido de su voz se estremecen los umbrales del Templo. Tienen manos, pies, una voz humana, si bien poseen tres pares de alas.

La Majestad de Dios se pone de manifiesto también en el humo: Dios es tan inefable, que no debe ser visible, pero ha de notarse de alguna manera su presencia. Por eso, el humo representa a la vez la visibilidad o presencia y la invisibilidad divina. Además su presencia es tan majestuosa que llena de temblor al profeta, el cual cree que va a morir; es tal la majestad divina que no es posible a un hombre vivir después de haber visto a Dios. La admiración ante la grandeza de Dios llega a producir temor y temblor.

Isaías hubiera querido alternar con los serafines en la proclamación de la Santidad de Dios, pero sus labios se hallaban contaminados con muchas impurezas, como su pueblo. Así confiesa su necesidad de purificación; una vez limpio, se vuelve apto para la misión que Dios le va a confiar.

b) *El Dios-Santísimo del Profeta Isaías*

El canto de los serafines en la visión del profeta Isaías, con la triple alabanza, es un semitismo para indicar una cosa «santísima». No hay, pues, motivos para ver aquí, la revelación de las tres personas de la Santísima Trinidad. Dios es el Santo, el puro, el incotaminado por excelencia, trascendente sobre toda otra criatura; este carácter de deslumbrante pureza es lo que hace temblar a Isaías, lleno de imperfecciones y que habita además en medio de un pueblo materialista e imperfecto.

212. Cfr. 1 Reg 22,19.

Santidad en el AT significa separación de lo que es impuro. La santidad de Dios es la preeminencia que le separa de las criaturas; el hombre se hace santo acercándose a Dios, ya sea ritualmente como sus ministros, ya moralmente por el cumplimiento de la Ley.

En el AT, lo que propiamente caracteriza a lo divino es la santidad. La etimología de la palabra hebrea *qodesh*, *santidad*, o *qadosh*, *santo*, es, sin embargo, discutida. Se opone a lo profano (*hol*), es decir, aquello que se libera de un entredicho, y por consiguiente se pone dentro del uso común. Además «lo sagrado» y «lo puro» son nociones emparentadas, pero distintas. Es decir, sólo lo puro puede ser sagrado o acercarse a lo sagrado; ésta es la razón por la que muchas veces se emplee el verbo santificar en el sentido de purificar, y la palabra profano en el sentido de «lo impuro». De todos modos la pureza es la condición requerida o la preparación al acceso de lo sagrado, como estamos viendo en la teofanía del Templo en Isaías [213].

Además, la noción de santidad entraña dos elementos que no forman parte de la noción de puro; esto es, una fuerza misteriosa y la aceptación de la divinidad o la pertenencia a la divinidad. Pero lo sagrado es contagioso, como lo impuro, que puede volver «impuro» a quien lo toca. Por tanto, lo sagrado y lo impuro tienen también un carácter común: el de hallarse cargados, tanto el uno como el otro, de una fuerza tremenda. Sin embargo, lo sagrado es distinto de lo impuro, por hallarse siempre relacionado con la divinidad, que no se halla incluida dentro de la noción de «lo impuro».

Hechas estas observaciones conceptuales veterotestamentarias, hay que advertir que la santidad se atribuye, pues, a objetos, lugares, tiempos, personas y a Dios. Se manifiesta principalmente en todo lo referente al culto. Ahora bien, la santidad toma, en el AT, un carácter personal y moral que la distingue de la que reconocen otras religiones antiguas. El hecho de que Israel sea santo, al mismo tiempo que segre-

213. Cfr. LAMADRID, A.G., *Manual Bíblico* (Casa de la Biblia), vol. 2, pp. 260-269; MUELLER, H.P., art. *Qds, Santo*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico. Manual del AT*, (cit. en BIBLIOG. III), vol. 2, cols. 741-768.

gado de entre todos los demás pueblos y propiedad de Yahwéh [214], exige que lo sea también intrínsecamente, a ejemplo de su Dios: «Sed santos, porque yo soy santo, yo Yahwéh, vuestro Dios» [215].

Yahwéh Sebaot es un título que aparece muchas veces en el AT. El término «Sebaot» significa literalmente «ejércitos», pero en el campo semántico tiene también el significado de los astros del firmamento. A Dios se le llama «Yahwéh Sebaot» para indicar su realeza, que se extiende no sólo sobre lo que nosotros podemos pisar en la tierra, los seres cercanos, sino sobre el cielo inmenso. Yahwéh-Dios es también el Señor de los cielos, de los seres astrales.

Y porque lo llena todo con su presencia: «¡Llena está toda la tierra de su gloria!», por constituir la santidad, a los ojos de los hebreos, la esencia divina, ésta se ve relacionada con frecuencia con «la gloria de Dios». La palabra hebrea que se traduce de ordinario por «gloria» es *kabôd*; deriva del verbo *kbd*, que significa propiamente «ser pesado». El *kabôd* es en su sentido primero, lo que da peso, importancia, lo que impone. Así, por ejemplo, puede designar la riqueza, la pompa, el lujo, el poder, los honorarios pagados a un adivino. El sentido primero de la palabra es concreto, pero tiene otra acepción que se emplea en sentido abstracto y significa frecuentemente gloria, honor, majestad. El *kabôd* de Yahwéh es lo que le da peso, consideración e inspira al hombre el respeto y el temor. La gloria de Yahwéh es, pues, originariamente algo intrínseco a Dios, pero puede ser manifestado externamente. Es, en realidad, lo que hace que Dios sea Dios; es decir, según la idea de los hebreos, su santidad y su poder manifestados. Se puede definir «la gloria de Dios» como la divinidad manifiesta, o más especialmente: la santidad y el poder divinos manifestados.

Ahora bien, la gloria de Yahwéh, entendida como la santidad y el poder divinos manifestados, se menciona con mucha frecuencia, sobre todo en los Salmos y en los escritos proféticos. Este es nuestro caso. Isaías contempla al Rey

214. Cfr. Lev 20,26.
215. Lev 11,44; 19,1; 20,16.

—Yahwéh el Santo— sentado sobre un elevado trono, rodeado de los serafines que le aclaman: ¡Santo, Santo, Santo es Yahwéh Sebaot, toda la tierra está llena de tu gloria!». La gloria es la santidad y la majestad del Dios santo, del Rey del mundo.

Finalmente, diremos que la gloria entendida como manifestación de la santidad y el poder de Yahwéh apenas si se menciona en los relatos, salvo que se refieran a Moisés o en Ezequiel. Forma parte de las escasas descripciones de teofanías y de visiones presentadas como teofanías.

7. El Dios cercano de Jeremías

a) *El profeta y su libro*

Jeremías, de ilustre familia sacerdotal, vivió en las décadas que preceden y siguen al año 600 a. de C.[216]. Desde su temprana vocación divina al ministerio profético Jeremías vivió en íntimo trato con Dios y en continuas incomprensiones, persecuciones y dolores físicos y morales infligidos por el rey, los sacerdotes y los diversos líderes políticos. Se ha dicho que su vida se pareció mucho a la de Jesucristo en ese doble aspecto de la intimidad del trato divino y del sufrimiento de parte de sus contemporáneos.

El libro de Jeremías contiene muchas de sus profecías, buena parte de las cuales dictó por escrito a su secretario Baruc, que más tarde fue llamado también al ministerio profético. Estas circunstancias hacen del libro un firme testimonio de lo que fue el ministerio de una de las más interesantes personalidades proféticas del AT. El escrito sagrado contiene, además, extensos pasajes biográficos de Jeremías, redactados por su discípulo Baruc, y elementos complementarios añadidos más tarde.

Teológica y espiritualmente, Jeremías es continuador de Oseas y está en conexión con la escuela «deuteronómica» (trad. D), de la que es, en parte, coetáneo.

216 En concreto, nació en 645 a de C, casi un siglo después que Isaías, de una familia sacerdotal de Anatot, a cinco kms al NE de Jerusalén Recibe la llamada divina en 626 Por mandato divino, que abraza con total generosidad, permanece célibe y virgen (cfr Ier 16, 2)

b) *La oración a Yahwéh del profeta (Ier 20,7-8)*

Otro modo de mostrar la cercanía del *Deus Transcendens* es a través de la oración. Entre los muchos textos posibles, hemos escogido un pasaje de Jeremías por la insistencia del profeta en la búsqueda de la religiosidad profunda, que tiene como punto de partida el valor y confianza que atribuye a la oración. Acude a ella cuando ve a la nación en peligro [217]; ruega por los hombres fieles que le acompañan y encarece a la justicia divina [218] que castigue a los malvados. Pide a Dios por sí mismo [219], porque es consciente de que sin el favor de Dios no podrá hacer nada. Por eso afirma con agradecimiento y para ejemplo de todos que de la oración humilde y confiada se sigue siempre la eficacia [220]. Por todo puede afirmarse que la vida de Jeremías no fue un fracaso, como algunos superficialmente pudieron pensar. Por el contrario, toda ella fue una lección maravillosa de las relaciones que un alma como la suya mantuvo con Dios, a pesar de las contrariedades, sufrimientos e incomprensiones, que supo llevar con mucho amor y confianza en su Señor.

«Tú me has seducido Yahwéh, y yo me he dejado seducir; me has sobrepujado y me has vencido. He venido a ser irrisión todo el día; todos se burlan de mí» (Ier 20,7)

Responde a la llamada divina cuando el reino de Judá estaba próximo a su caída y destrucción. Consciente de lo que Dios le pedía, se sobrepone por influjo divino a lo que consideraba superior a sus fuerzas, y que como algo irresistible habría de culminar en su ministerio profético:

«En verdad, cada vez que hablo he de vociferar, ¡Violencia y tiranía!, clamo, pues la palabra de Yahwéh se ha convertido para mí en motivo de oprobio y befa todo el día. Y si digo: ¡No me acordaré de Él, ni hablaré más en su Nombre!, siento en mi corazón como un fuego abrasador encerrado en mis huesos; me esfuerzo por contenerlo, pero no puedo» (Ier 20,8-9)

217 Cfr Ier 7,16, 11,14
218 Cfr Ier 12,1-5
219 Cfr Ier 18,19
220 Cfr Ier 27,18, 37,3

Por más de cuarenta años, hasta su muerte, permaneció fiel a su vocación, y profetizó hasta después de la caída de Jerusalén en el año 587 a.C. Esta intimidad con Yahwéh es paradigmática, en su abandono y en su angustia:

«Mas Yahwéh está conmigo como un héroe poderoso; por eso mis perseguidores tropezarán y no prevalecerán (...) Pero ¡Oh Yahwéh Sebaot, que pruebas al justo y exploras los riñones y el corazón (...) ¡Cantad a Yahwéh, load a Yahwéh!, pues libra el alma del pobre de mano de malvados. ¡Maldito el día en que nací, el día en que me parió mi madre no sea bendito!» (Ier 20,11-14).

Son expresiones orientales que significan un vivísimo dolor, pero referidas a Dios en una oración confiada, sencilla y humilde. Este fue el camino que Dios le preparó para que realizara una misión de tanta trascendencia. Cada uno de estos rasgos, aquí apenas esbozados, convierten a Jeremías en figura de Jesucristo y en precursor de la Nueva y definitiva Alianza.

8. El Dios de la tradición deuteronómica

a) *Formación de la tradición D*

Al parecer, el cuerpo fundamental del Deuteronomio (caps. 5-26) fue encontrado, durante unas obras de restauración del Templo de Jerusalén [221], en el año 622-621 a. de C., y unos años más tarde, hacia el 600, se añade una introducción histórica [222]. También parece razonable conjeturar que a mediados del siglo VI (hacia el 550), durante el destierro, debió de completarse la introducción histórica [223] y la conclusión del «Segundo discurso de Moisés» [224]. Durante esos 75 años, el pueblo del AT había pasado de la restauración religiosa bajo el reinado de Josías (640-604 a. de C.), a la

221 Cfr 2 Reg 22,3-20
222 Dt 1-3
223 Dt 4,1-40
224 Dt 27-28 Sobre la formacion literaria del Deuteronomio cfr Casciaro, J M y Landaburu, G , *Introduccion al Deuteronomio*, en *Sagrada Biblia, Pentateuco*, EUNSA, Pamplona, en prensa Cfr también Brown, R E , *Deuteronomio*, en *Conoce la Biblia Antiguo Testamento*, vol 10, Ed Sal Terrae, Santander 1970, pp 6-13

caída y destrucción de Jerusalén (587-586) y a la consiguiente gran cautividad de Babilonia.

b) *La historia deuteronómica*

Ante tales contradictorias experiencias, un círculo profético y sacerdotal, primero en Jerusalén y finalmente en el exilio, trabajando sobre tradiciones más antiguas, elabora la *gran historia deuteronómica*, que recapitula los episodios más importantes del Horeb-Sinaí y posterior peregrinar de las tribus bajo Moisés (libro del Deuteronomio), las campañas de la ocupación de Canaán (libro de Josué), la inestable vida de las tribus en autonomía (libro de los Jueces), la vía de la unión y los comienzos de la monarquía hebrea bajo Saúl y David (1º y 2º libros de Samuel), y, finalmente, la historia de Salomón y la vida de los dos reinos divididos a su muerte, hasta la desaparición del reino del Norte el año 721 y del Sur el año 586 (1º y 2º libros de los Reyes). Esta *historia deuteronómica*, recibiendo la herencia de las generaciones precedentes [225], la experiencia de la vida, y la guía del Espíritu de Dios, que educaba a su pueblo con luces y castigos, concibió la primera *Teología de la Historia* que se ha dado en la humanidad. Venía a profundizar y actualizar el núcleo embrionario de la historia religiosa de las tradiciones Yahwista y Elohísta precedentes.

La historia deuteronómica reinterpreta los acontecimientos del pasado de Israel, descubre la providencia de Dios en el vivir de sus hombres, de sus instituciones y de sus tiempos y aplica sus conclusiones al momento presente y a los tiempos futuros. La acción y la palabra de Dios, no fáciles de distinguir en la mentalidad hebrea [226], van mostrando, de modo concreto, la riqueza inacabable de los misterios de Dios.

225 Incluso el legado literario y teológico de los profetas y de los círculos sacerdotales de Jerusalen, singularmente desde los años del rey Ezequias (716-687) hasta los de Josias Cfr AUZOU, Georges, *La Tradicion Bíblica* (cit en BIBLIOG IV), pp 188-196

226 En hebreo palabra y accion suelen expresarse por el mismo vocablo *dabar* La Palabra de Dios, causa la existencia de los seres y de los acontecimientos

c) *La «teología» deuteronómica*

Las tradiciones D y E coinciden en puntos básicos: Dios ofreció gratuitamente a Israel la Alianza o Pacto (*ha-Berît*). Dios otorgó la ley (*ha-Toráh*) por medio de Moisés en el Horeb [227], siendo el *Decálogo* moral sustancialmente el mismo en las dos tradiciones.

D y E difieren, sin embargo, en otros aspectos: Para D, Israel ha sido casi siempre infiel a la Alianza, mientras Dios se ha mostrado, una y otra vez, fiel al *Berît* y misericordioso con su pueblo. En E estos temas están casi ausentes. En D, Dios promete *bendiciones* si Israel guarda la Alianza, y amenaza con *maldiciones*, para incitarle a la fidelidad. En E las perspectivas son más bien de esperanza y de futuro. Sobre todo, en D desaparece la veneración elohísta por los antiguos santuarios [228] y la reemplaza fuerte y constantemente por el único que Dios elegirá, para hacer que habite allí su nombre y donde quedará depositada el Arca de la Alianza [229].

Sería muy prolijo recorrer todos los libros atribuidos a la tradición D. En parte ya hemos tenido que adelantar algunos aspectos al tratar de la revelación de Dios a Moisés, transmitida en libros como el del Exodo, en el que se entremezclan textos de las cuatro principales fuentes del Pentateuco (JEDP) [230]. Por estas causas nos limitaremos a hacer unas pocas prospecciones por algunas de las memorias sobre el legado de los principales profetas, conservados no en los libros que nosotros llamamos proféticos, sino en los llamados históricos fuera del Pentateuco [231].

227 El Sinai es el nombre de la montaña sagrada en la tradicion J

228 *Betel* («Casa de Dios») en el camino de Jerusalen a Siquem, Guilgal, en los montes de Efraim, entre Jerusalen y Samaria, o los templos cismaticos de Samaria y Dan

229 Es, sobre todo, en el libro del Deuteronomio donde se repite esta voluntad de Dios, que se presenta como una realidad futura

230 Cfr Auzou, G , *La Tradicion Biblica* (cit en Bibliog IV), pp 233-243

231 Recordamos que los judios los llamaban «Profetas priores» (*ha-Nebiîm ha-reshonîm*)

9. El profeta Elías

Vivió durante el conflictivo reinado de Ajab de Israel, dominado por su esposa fenicia Jezabel, acérrima propagandista, desde su posición de fuerza, de la religión cananea entre sus súbditos (años 874-853). Elías es llamado al ministerio profético para defender la religión yahwista frente al baalismo. La valentía del profeta frente a la persecución le dio una gran popularidad y se formó un ciclo de narraciones sobre sus avatares y milagros, conservado sobre todo en 1 Reg 17,1-19,21; 21,17-28 y 2 Reg 1,2-2,12 [232].

a) *La visión de Elías (1 Reg 19,9-13)*

El profeta Elías barrunta el paso del Señor, pero sin verle en absoluto, sólo por el ruido, y eso no en la tormenta, en el terremoto o en el fuego, sino en el blando y suave susurro:

«Allí penetró en una gruta, donde pernoctó. Y he aquí que le fue dirigida la palabra de Yahwéh, quien le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? El respondió: Ardo en celo por Yahwéh, Dios Sebaot, pues los hijos de Israel han abandonado tu Alianza, derruido tus altares y asesinado a espada a tus profetas, de suerte que quedo yo solo, y buscan mi vida para arrebatármela Contestó (Yahwéh): Sal fuera y mantente en pie sobre la montaña delante de Yahwéh. Entonces, he aquí que Yahwéh pasa y un viento recio y fuerte descuaja las montañas y quiebra peñas precediendo a Yahwéh; Yahwéh no está en el viento. Tras el viento un terremoto; mas Yahwéh no está en el terremoto. Tras el terremoto, fuego; Yahwéh no está en el fuego; y tras el fuego, el silbo de una aura tenue. En cuanto Elías lo oyó, tapóse el rostro con su manto, y, saliendo, se paró a la entrada de la gruta; y he aquí que llegó a él una voz, que dijo: ¿Qué haces aquí, Elías?» (1 Reg 19,9-13).

El legado de Elías es el de la fidelidad al Dios Unico, Yahwéh, con el que mantiene un trato personal y entrañable, de alguna manera en la línea de Jeremías. Dios se ocupa de los hombres, de la vida de cada hombre, y cuenta con su colaboración para sacar adelante el plan salvífico.

232 El NT se hace eco de cuatro milagros de Elías y lo cita hasta treinta veces Cfr voz *Elías* en Haag, H—Van der Born, A—Ausejo, S de, *Diccionario de la Biblia* (cit en Bibliog III), cols 551-552

b) *Eliseo*

Sucede a su maestro Elías, al que supera como taumaturgo, pero no por la trascendencia de su misión ni por su persona. Ejerció su ministerio profético desde el 850 al 800 aproximadamente. Las tradiciones sobre su vida y milagros parecen haber experimentado un proceso de coloración piadosa de alguna manera parecida a las «florecillas» de San Francisco, que ofrece, en general, menores garantías de exactitud histórica que el ciclo de Elías. El ciclo de tradiciones sobre Eliseo está inserto en 1 Reg 19,19-21; 2 Reg 2,13-8,15; 9,1-15; 13,14-21. Sólo es citado una vez en el NT.

Consiguió devolver al yahwismo el corazón de los líderes políticos y religiosos, tras el apoyo que prestó a Yehú (Jehú), que acabó con la dinastía del nefasto Ajab.

Su legado religioso es continuación del de su maestro Elías. Subraya el poder de Yahwéh, su misericordia hacia su pueblo y su intervención en la vida de los hombres, incluso no pertenecientes al pueblo elegido. Personalmente, el profeta, además de ser ungran taumaturgo, es un gran místico, que goza de una piedad entrañable con Dios [233].

10. Conclusión

a) *La cercanía de Dios al hombre*

La proximidad o cercanía de Dios al hombre no sólo se da en las visiones de los profetas; ver, oír, etc. son unas posibilidades entre muchas. Dios está próximo al hombre, primero en el hecho nuclear de la «elección», de la Alianza, del pacto que Yahwéh hace desde el Sinaí con su «pueblo». También su cercanía se presenta a través de la Ley. Veamos en Dt 4, la exhortación final del primer discurso de Moisés. En este texto aparece que Yahwéh es el Dios trascendente y cercano al hombre con el que se relaciona a través de la oración.

Después de enumerar los principales hechos del desierto

233. Cfr. Zudaire, Isaac, art. *Eliseo* en G.E.R. (cit. en Bibliog. III), 8 (1979) 510-512.

a partir del Sinaí, en los que se manifestó la especialísima providencia de Yahwéh con Israel, el Deuteronomio exhorta al cumplimiento de la Ley divina, recordando la situación de privilegio de los hebreos al ser elegidos por Dios entre todos los pueblos, pudiendo sólo ellos acercarse a la divinidad en un grado de intimidad desconocido para los gentiles:

«Ahora, pues, Israel, escucha las leyes y decretos que os enseño a practicar, a fin de que viváis y entréis a poseer el país que Yahwéh, Dios de vuestros padres, os da. ¡No añadáis nada a lo que yo os ordeno, ni omitiréis nada de ello, observando los preceptos de Yahwéh, Dios vuestro, que yo os prescribo! «(Dt 4,1-2).

Tres cosas merecen destacarse en este largo «discurso de Moisés» [234]. En primer lugar la presencia de Dios en medio de Israel y su prontitud para escucharle (vv. 1-4): es el gran privilegio del pueblo escogido. En segundo lugar, Israel recibió de Dios una *ley santa*, como no la tiene ningún pueblo (vv. 5-14). Y, por último, se recuerda la teofanía del Sinaí, en la cual el pueblo oyó la voz de Dios, pero no vieron figura alguna, de las que estaban acostumbrados a ver en los templos paganos para representar a sus dioses: Yahwéh es inmaterial (vv. 15-24).

Recordemos que el Deuteronomio, en su conjunto, insiste, igual que los Profetas, en el carácter gratuito de la elección y alianzas divinas, pero refiere ambas a la época patriarcal [235]. Israel es el pueblo santo para Yahwéh, es decir, consagrado a Yahwéh [236], el pueblo que ha elegido como pueblo particular suyo (*segullah*). La santidad toma en el AT un carácter personal y moral que la distingue de los demás pueblos, de las demás religiones antiguas. De la observancia de los Mandamientos divinos depende la protección de Yahwéh [237]. De ello es consciente Israel:

234. Dt 4,1-24.
235. Cfr. Dt 4,37.
236. Cfr. Dt 7,6.
237. Cfr. Dt 7,12.

«Pues ¿qué nación hay tan grande que tenga los dioses tan cercanos a sí como lo está Yahwéh, nuestro Dios, cuantas veces lo invocamos?» (Dt 4,7).

Es la experiencia misma de Moisés, cuantas veces a ido a la tienda de la reunión, al Santuario, para hablar con Dios; éste le ha indicado lo que debía hacer. Junto a la trascendencia, esa cercanía de Yahwéh no comparable a ningún otro pueblo con sus dioses.

b) *La condescendencia divina con los hombres*

Según todo lo visto, el concepto bíblico de Dios tiene un doble componente. Por una parte, hallamos el elemento de lo personal, de la proximidad, de la intimidad, e incluso de la invocabilidad —nos ha dicho su nombre para que le llamemos—. El Dios del AT es también el Dios del NT, el Dios de los hombres: la elección y decisión de la fe de los padres se vincula a El. Es más, de El nace un camino largo y preciso que nos lleva al Dios de Jesucristo [238].

Dios se hace próximo al hombre porque le habla en términos capaces de ser entendidos por éste. Pero además, en esta aproximación de Dios y el hombre en el diálogo de la Revelación, hay esa tensión del espíritu humano, para elevarse, con la ayuda de la gracia, para abrirse a lo divino, en pugna con la limitación creatural. Todo esto se da ya en el AT, si bien de modo imperfecto, pero real y verdadero, lo que da un significado profundo a los mismos antropomorfismos bíblicos. Ahora bien, de otra parte, esa cercanía y accesibilidad es lo que nos otorga el que Dios esté por encima del tiempo y del espacio. El que no esté atado a nada es, a la vez, aquel que lo une todo. Estamos ante el *Deus Transcendens*, el Dios Altísimo, el Dios del cielo que está por encima

238 «Sin mengua de la verdad y santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable *condescendencia* de Dios (cfr San Juan Crisóstomo, *In Gen* 3,8, hom 17,1 PG 53,134 «*Condescensión*» en griego se dice *Synkatábasis*) para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje con providencia solícita por nuestra naturaleza La Palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (*Dei Verbum*, nº 13)

de todos y al que todo pertenece sin que El pertenezca a nada. Israel lo contrapone a los dioses particulares; afirma con claridad que Yahwéh no era el Dios nacional de Israel, de la misma manera que otros dioses eran dioses nacionales o locales.

Israel ha llegado a entender que no debía pretender tener a su Dios propio, sino al Dios de todos y de todo. Estaba convencido de que solamente así se venera al Dios verdadero. Esta idea de la trascendencia y en cierto modo de la universalidad de Dios es fundamental. Por eso, en el tiempo de la preparación, en el AT, la imagen de Dios consiste «paradójicamente» en la unión de estos elementos: en los que se profesa lo escondido como lo totalmente cercano, lo inaccesible como accesible [239].

239 Y así, entonces lo trascendente resulta ser a nivel teológico aquella dimensión de la majestad, del poder y de la grandeza de Dios que rebasa totalmente el plano mundano, aquella superioridad y sublimidad que el Concilio Vaticano I expresó en estas palabras

«Deus praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» (*Dei Filius*, cap I, DS 3001)

Aunque se mantenga dentro de la terminología y la dicción filosófica, esta declaración no constituye, de modo independiente, un producto del pensamiento teológico especulativo, sino que es el desenvovimiento de la genuina verdad bíblica y de la idea originaria de Dios, tal como se ha tratado de exponer en las páginas anteriores

10

DIOS UNO EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. Introducción

El Nuevo Testamento confirmó el monoteísmo del AT, profundizó la fe en un sólo Dios. Para los cristianos solamente existe un Dios verdadero. Así lo resume uno de los textos cronológicamente más antiguos del NT:

«Ahora bien, en cuanto a comer de los animales sacrificados a los ídolos, sabemos que no hay ídolos en el mundo, y que no hay más Dios que el Dios único» (I Cor 8,4).

Los ídolos que adoran los paganos, aunque llevan el nombre de dioses —como los de la mitología griega— o de señores —como los héroes o emperadores divinizados—, no lo son de verdad, sino sólo en la imaginación de los hombres. El único que merece realmente ese título, es el Dios vivo y verdadero que se nos revela en la Sagrada Escritura como Uno y Trino:

«Porque, aunque algunos sean llamados dioses en el cielo o en la tierra, y de hecho haya muchos dioses y muchos señores, para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por él» (I Cor 8,5-6).

Aunque el politeísmo amenazaba a los cristianos de origen pagano como tentación [240], los muchos señores y dioses que en él hay no son dioses, ni señores para los cristianos. Es muy conocido el pasaje del «discurso del Aerópago» de San Pablo en Atenas. Constituye una lucha decidida de los predicadores del Evangelio contra el politeístmo. Alaba el Apóstol el temperamento e inclinación religiosa de los atenienses, que les mueven a rendir culto a la divinidad. Aprovecha la existencia de aquel altar consagrado al *Dios desconocido* para hacerles ver que su religiosidad es superstición, porque son ignorantes del único Dios verdadero:

«El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos fabricados por hombres, ni es servido por manos humanas como si necesitara de algo el que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas» (Act 17,24-25).

El lenguaje de Pablo se apoya en la descripción que el AT hace de Dios, Señor de cielos y tierra [241]; habla de la Majestad de Dios, mayor que el universo que ha creado. Sus palabras parecen un eco de las pronunciadas por Salomón en la dedicación del Templo [242]. La idea de que Dios no necesita de servicios humanos ni depende de hombres para su felicidad aparece con mucha frecuencia en los libros proféticos [243]. Vuelven a aparecer estas ideas en Listra, cuando Pablo y Bernabé son tomados por dioses [244], o en el motín de los plateros de Efeso [245].

La revelación de la Trinidad —como veremos en el capítulo III— constituye una tremenda penetración en la fe en un solo Dios. Cristo que hace la revelación trinitaria quiere precisamente restaurar la obediencia al único Dios verdadero y reconciliar a los hombres con El. Asegura que El y el

240. «Para los incrédulos, cuyas inteligencias cegó el dios de este mundo para que no vean la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la *imagen* de Dios» (2 Cor 4,4).
241. Cfr. Is 42,5; Ex 20,21.
242. Cfr. 1 Reg 8,27.
243. Cfr. Is 1,2-3; Bar 6,3.7.12-13.26; Os 11,1-4.
244. Cfr. Act 14,15.
245. Cfr. Act 19,26.

Padre son una sola cosa [246], que el Padre está en El y que El está en el Padre [247], cuyo reino instaura entre los hombres.

2. La función de la razón natural en el conocimiento de Dios

a) *La revelación natural*

Un tema preliminar en este recorrido por el Nuevo Testamento, ya revelado en el Antiguo Testamento, es el conocimiento natural de Dios: Dios puede ser conocido por la razón natural mediante la observación de las criaturas [248].

Cuando en el NT en general, y en San Pablo en particular, se habla de «revelación», se refiere casi siempre a un efecto de la gracia sobrenatural que se ha manifestado o se manifestará en Cristo y por Cristo y que ya tuvo una preparación en el AT. El Apóstol, sin embargo, conoce además una *revelación natural* que también procede del Dios único: revelación que se puede deducir de los datos naturales y por medio de la capacidad natural del espíritu humano. Por eso, el hombre puede llegar al conocimiento de esta revelación. En su predicación, y en muy diversas circunstancias, San Pablo enseña el hecho de una revelación de Dios en la naturaleza; y en su combate contra el politeísmo y la idolatría explica cómo el hombre, a pesar del pecado, tiene la capacidad de conocer al Creador a través de la creación y de venir en conocimiento de la ley impuesta por El, que como tal se manifiesta a la conciencia moral y en la ley moral natural.

b) *La enseñanza de la Epístola a los Romanos*

El lugar privilegiado para encontrar un desarrollo sistemático de esta doctrina es en la Carta a los Romanos:

«Se revela, en efecto, la ira de Dios desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres que tienen aprisionada la verdad

246. Cfr. Ioh 10,30.
247. Cfr. Ioh 10,38.
248. Cfr. Meinertz, M., *Teología del NT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 316-322; Cottier, G., *Comment croire en Dieu aujourd'hui?*, en «Ateísmo y Fe», 26 (1991) 147-158.

en la injusticia; pues lo que se puede conocer de Dios es manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo ha revelado. En efecto, las perfecciones invisibles de Dios, a saber, su eterno poder y su divinidad, se han hecho visibles a la inteligencia, después de la creación del mundo, a través de las cosas creadas; de modo que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos y se oscureció su insensato corazón: presumiendo de sabios se hicieron necios y llegaron a transferir la gloria de Dios incorruptible a imágenes que representan al hombre corruptible, y a figuras de aves, de cuadrúpedos y de reptiles» (Rom 1,18-23).

El Apóstol enseña que la justicia de Dios sólo viene de la fe en Jesucristo, y afirma a la vez que ni los gentiles, ni los judíos poseen esa justicia [249]. Este texto puede hacernos ver cómo el hombre es naturalmente religioso. Tiene, pues, un conocimiento de Dios que no es meramente teórico, sino que compromete toda su vida: que le une íntimamente a Dios. Cuando el hombre no sigue el impulso de su misma naturaleza está cometiendo una injusticia, pues a Dios se le debe dar culto porque es nuestro Creador. Y, claro está, esta dependencia de Dios no implica nunca falta de libertad [250].

Este texto de la epístola a los Romanos, importantísimo, que está en la base de una especulación larga a través de los siglos sobre la posibilidad del conocimiento natural de Dios, no es, digamos, una novedad en la Revelación, sino más bien un paso adelante, una profundización en lo que Dios ya había revelado en el AT.

249. Aquí San Pablo habla de los gentiles que conocen a Dios pero que desprecian esa verdad acerca de Dios, impidiendo que produzca esos frutos naturales, que serían una vida recta.

250. Naturalmente, Dios —en cuanto a su esencia— es invisible para el hombre terreno —*aorata autou*—; pero en su mente —*nous*— el hombre posee la capacidad de contemplar espiritualmente en las criaturas al Creador, a su Hacedor —*nooumena kathorátai*—. Más aún. Se nos dice en concreto qué faceta del Ser divino es cognoscible especialmente: su eterno poder creador y su excelsa y divina majestad. Pero no sólo existe la posibilidad, sino además la efectividad del conocimiento divino. Precisamente por eso los gentiles no tienen disculpa, ya que no sacaron tan importante conclusión. Y, además, el abandono de Dios por parte del hombre orgulloso —no es sólo ignorancia, sino rebelión del corazón humano— lleva al descuido, a la pérdida de la dignidad humana. En el ateísmo no puede prosperar la humanidad: degrada al hombre hasta venerar y adorar a los animales.

c) *Las reflexiones del libro de la Sabiduría*

El AT no cuenta con un término técnico que designe la revelación, ni hace distinción entre revelación natural y sobrenatural. Sin embargo, expresa la idea de que Dios se ha dado a conocer mediante una intervención especial. Se puede decir que antes del libro de la Sabiduría [251] no encontramos la idea de que el hombre pueda conocer a Dios por medio de su razón. Si el hombre conocía a Dios es porque se le había manifestado; el origen de este conocimiento se debe siempre a una iniciativa de Dios.

Los medios por los que, según el AT, Dios se revela o se da a conocer en sus designios revisten una gran diversidad. Lo hemos ido viendo en el desarrollo temático: teofanías, ángeles, oráculos, sueños, profetas, espíritu, palabra, obras divinas que se van mencionando alternativamente, sin hablar de sus actuaciones en la Historia de Israel. Pero, según su época y el ambiente en que se han originado, los textos describen ya un medio, ya otro, de tal modo que podemos constatar una evolución de la creencia en el modo por el que Dios se revela, aun cuando la misma idea de revelación apenas si ha sufrido cambio alguno en el curso de los siglos.

El libro de la Sabiduría es uno de los últimos libros del AT, cronológicamente hablando; por eso, representa ya un estado de la cultura y de la Revelación muy desarrollado; de todos modos es anterior a Jesucristo y pertenece al AT. El texto de Sap 13,1-9 afirma en plena sintonía con el texto posterior de Rom 1,19-23 que los paganos seducidos por la belleza, el poder y la fuerza de las criaturas, las tomaron por dioses:

«Así que necios por naturaleza son todos los hombres que ignoraron a Dios y no fueron capaces de conocer al que existe, a partir de los bienes visibles, ni reconocieron al artífice fijándose en las obras, sino que tuvieron por dioses dirigentes del mundo al fuego, al viento, a la brisa, a las constelaciones, al agua impetuosa o a las luminarias del cielo. Si, encantados por su belleza, los tomaron por dioses,

251. Cfr. Sap 13,1-9.

conozcan cuánto mejor que éstos es su dueño; pues el progenitor de la belleza los creó. Y, si se pasmaron por su potencia y energía, piensen cuánto más poderoso que ellos es el que los formó. Porque a partir de la grandeza y belleza de las criaturas, de forma analógica, se deja ver su creador. Pero, no obstante, sobre éstos recae poco reproche, pueto que ellos tal vez andan equivocados, mientras buscan a Dios y quieren encontrarlo, pues manejando sus obras las investigan, y hacen caso de su apariencia, porque es hermoso lo que se ve. Pero por otro lado, ni éstos son perdonables; ya que, si fueron capaces de saber tanto que pudieron conjeturar el universo, al dueño de este ¿cómo no lo encontraron más pronto? (Sap 13,1-9).

La argumentación del hagiógrafo, sencilla y muy profunda a la vez, inculpa a aquellos pueblos y a aquellos hombres que han caído en la idolatría, que han adorado a las criaturas de Dios, en lugar de adorar al Hacedor de ellas. Se da, pues, una coherencia fortísima entre las concepciones fundamentales de Sap 13,1-9 y los pasajes de Gen 1 y 2 sobre la creación divina. Y no podía ser de otra manera. Hay un concepto de Dios creador claramente expuesto: todas las criaturas, o mejor dicho, todos los otros seres son criaturas de Dios, y, por tanto, no deben ser adoradas: ni el fuego, ni el agua, ni el aire, ni los astros, etc.; y si los hombres se han quedado admirados de la belleza, de la grandeza y del poder de algunas de las criaturas, se responde en Sap 13,5 que a partir de la contemplación de estos seres creados, por medio de la razón —analógicamente, por raciocinio, *analogôs*—, esos hombres que adoran las criaturas, debieran haberse remontado hasta el conocimiento del Creador de todas ellas. El argumento es que, cualquiera que sea el objeto visto, nos está remitiendo al que lo ha hecho. Así como, por ejemplo, un cuadro nos remite al pintor. De este modo, la naturaleza creada, la tierra y los cielos, son una especie de libro abierto que dice cosas al que sabe leer en ese libro; hay una *revelación natural* de Dios; Dios puede ser conocido o reconocido en sus obras.

En definitiva ese mismo es el razonamiento de Rom 1,19-23. Así como el libro de la Sabiduría se enfrenta con los pueblos paganos e idólatras, es decir, no judíos; también el Apóstol se mueve en la misma perspectiva: se enfrenta a

los gentiles. A éstos no se les ha dado la revelación sobrenatural, pero no por eso dejan de estar excusados de no conocer a Dios, porque también ellos podían haber conocido a Dios por la razón natural, según el argumento antes tratado. Son inexcusables: por no haberle conocido, en primer lugar; pero también por no haberle adorado.

d) *La aportación del libro del Eclesiástico* [252]

El libro del Sirácida (Eclesiástico) describe en el capítulo 17 a Dios como Creador del hombre y misericordioso con él: evoca con gran fidelidad el relato genesíaco de la creación del hombre y dice:

«Le dio ojos para que viera la grandeza de sus obras, para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras» (Sir (Ecclı) 17,7-8) [253].

e) *Las alabanzas de los Salmos*

Los Salmos recorren cronológicamente casi los mismos siglos que todo el AT: aquí los vamos a tomar como un conjunto, para ilustrar lo ya expuesto.

Para todo fiel israelita la realidad (existencia) de Dios era tan evidente que todas las cosas y acontecimientos se convertían en encuentros con El. El piadoso lo busca para ser escuchado por El [254]. Todos los pueblos lo glorifican [255]. El fuego y el granizo, la nieve y la niebla, el viento, los montes y los cerros, los árboles frutales y los cedros, los animales

252 El libro del Eclesiástico o de Jesús ben Sirá (el Sirácida) fue escrito en hebreo a principios del siglo II a de C El texto que pasó al canon fue la recensión griega hecha en 132 Del texto hebreo sólo quedan fragmentos

253 Cuando el hagiógrafo dice que Dios «le dio ojos» es un modo de decir que requiere una explicación En el lenguaje bíblico «ojo» equivale a «luz», es decir a la inteligencia En los libros sagrados se refleja la concepción antigua de que el corazón es sede del conocimiento, de manera parecida a como hoy día se atribuye al cerebro En aquella época con conocimientos fisiológicos muy elementales, se experimentaba que el corazón se agita con todos los afectos, por eso, lo ponían como centro de los sentimientos y con una participación en el conocer

254 Cfr Ps 34,3

255 Cfr Ps 117,1

salvajes y los domésticos, los insectos y los alados pájaros proclaman su alabanza [256].

El Salmista canta las grandezas de Yahwéh y su obra creadora:

«No hay como tú en los dioses, Adonay, ni obras como las tuyas. Vendrán todos los pueblos que has formado y se postrarán ante ti, ¡Oh Adonay! y glorificarán el Nombre tuyo (Ps 86,8-9).

Y aún en circunstancias de angustia y dolor, el creyente recurre a Dios con confianza y le alaba:

«Porque escucha Yahwéh a los indigentes y a sus cautivos no menosprecia. ¡Alábenle los cielos y la tierra, mares y cuanto en ellos se rebulle! (Ps 69, 34-35) [257].

3. El Dios Unico en la predicación de Jesús, según los Sinópticos

¿Qué enseña Jesús acerca de Dios? ¿Era idéntica su doctrina a la que había aprendido el pueblo hebreo? ¿Ofreció una nueva idea de Dios? [258].

256 Cfr Ps 148

257 Cuando en la larguísima discusión cultural —en el siglo XIX la Iglesia condenó ciertas posiciones filosóficas y teológicas que contradecían tanto a la Revelación como a la propia dignidad de la razón humana— sobre la posibilidad del conocimiento natural de Dios, intervino el Concilio Vaticano I con la *Constitucion Dei Filius*, sobre la divina Revelación (1870) se apoyaba en Sap 13,1-9 y Rom 1,19-23 Ambos textos hablan de un conocimiento de *Dios mediato* (a traves de las criaturas), *natural* (con la sola inteligencia), *universal* (accesible a todos los hombres), *cierto* (las obras conducen indudablemente a su Autor) y relativamente *fácil de conseguir* (ya que no exige sino el uso de la razón) Pues bien, basado en tales precedentes bíblicos el Vaticano I establecía como doctrina católica que el hombre puede conocer a Dios, es decir, está perfectamente capacitado para ello El hombre normal, para conocer a Dios por medio de las criaturas y con su razón natural, si sigue un proceso de buen razonar debe llegar a la conclusión de la existencia de Dios, del Hacedor

Y cuando el hombre no lo alcanza, como de hecho sucede muchas veces —porque existe de hecho el agnoscitismo y los agnósticos, el ateísmo y los ateos—, la explicación radica en el oscurecimiento que se da a partir del pecado original y de los pecados personales acumulados Pero tal oscurecimiento de la razón humana nunca es completo, ni mucho menos El Concilio de Trento ya había intervenido para decir que el hombre, si por el pecado de origen fue mudado en peor, no ha perdido, sin embargo, ni su conocimiento, ni su libertad o voluntad, de modo que es responsable de sus actos, es capaz de conocerlos, tomar una decisión libre y dar, después, cuenta de esa decisión responsablemente

258 En gracia a la brevedad no queremos entrar en la cuestión abierta, compleja y larga de los Sinópticos como fuente de la enseñanza y obra de Jesús Entre la

De la idea que se tenga de Dios, depende, generalmente, la vida del hombre. Así, por ejemplo, en la concepción griega y helenista, no existe relación personal, de tú a tú, entre Dios y el hombre, y por eso no hay lugar para la verdadera oración y el amor. Entre los semitas, en cambio, se veía a Dios primordialmente como Poder, no como un concepto o mito. Y en el AT el Dios personal aparece como Omnipotente Hacedor del mundo y Señor de todas las cosas, el cual ha escogido a una nación para que sea su pueblo y exige de él exclusivo reconocimiento y obediencia.

Vimos, al tratar de la revelación de Dios en el AT, una serie de rasgos, entre los que se establece una cierta tensión: cercanía-lejanía, unión-distanciamiento, misericordia-justicia, amor-castigo, trascendencia-inmanencia, benignidad-rigor, etc. Pues bien, observaremos que para Jesús Dios es una realidad viviente, en la que El mismo vive, y de la que todas las criaturas dependen completamente en cuanto a su ser y su obrar. Y al mismo tiempo, nos revela Cristo que Dios es Padre y todo hombre —también el pecador— es hijo de Dios. El amor de Dios a los pecadores y la adopción como hijos de Dios Padre son conceptos que van indisolublemente unidos; en esta doctrina se ha visto siempre la novedad que Jesús nos trajo y que es esencial para comprender toda su predicación —en especial el reino de Dios—; novedad que le acarreó a Jesús muchas incomprensiones y contradicciones.

En primer lugar, para Jesús Dios es el Creador y Hacedor de todas las cosas [259]:

inmensa bibliografía actual, bastenos, en este momento, recordar cinco libros recientes citados en nuestra BIBLIOG , IV REICKE, Bo, *The Roots of the Synoptic Gospel* (1986), CUNNINGHAM, Ph A , *Jesus and the Evangelist*, GRELOT, P , *Los Evangelios y la Historia de Jesus* (1987), IDEM, *Las Palabras de Jesus* (1988), FABRIS, R , *Jesus de Nazaret* (1985)

259 La llamada «cuestion sinoptica» sigue abierta, a pesar de los muchisimos y exhaustivos estudios de los ultimos cien años Lo mismo ocurre con la datacion de los Sinopticos Las fechas extremas manejadas en las discusiones son la mas antigua posible el año 60, para Marcos, la mas moderna posible el 90 para Mateo Dentro de esos limites se barajan diversas fechas para cada Sinoptico El orden de antiguedad comunmente admitido es Mc, Lc, Mt (griego) Cfr REICKE, Bo, *o cit* en BIBLIOG, IV Pero la datacion de los Evangelios no prejuzga la de los *logia Iesu* que se han transmitido en los textos evangelicos Por ello, aunque preferimos citar a Mc al principio, para una exposicion mas bien global, nos es licito alterar el orden de los sinopticos

«Pero en el principio de la Creación los hizo Dios varón y hembra, por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió que no lo separe el hombre» (Mc 10,6-8).

Son palabras de Jesús que forman parte de su razonamiento para enseñar a los fariseos la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio; no puede el marido repudiar a su mujer. En su referencia a Dios, a la Creación y al hombre no propone explícitamente una doctrina sobre el monoteísmo, sino que la da más bien por sabida y como punto de partida para tratar otras cuestiones. Vemos, pues, la continuidad con el Dios del AT.

En otra ocasión, cuando revela la destrucción de Jerusalén y evocando un pasaje del profeta Daniel [260], dice:

«habrá en aquellos días una tribulación tan grande como no la hubo tal desde el principio de la creación que hizo Dios, hasta ahora, ni la habrá» (Mc 13,19).

La verdad revelada sobre la creación y el principio del mundo era absolutamente aceptada por sus oyentes, por los judíos palestinenses. El Dios Creador está fuera de las criaturas, sobrepasa al mundo creado, es trascendente, según el AT; así lo afirma Jesús llamando a este Dios «Padre». También el Señor da a su Padre Dios el título veterotestamentario de «Señor de los cielos y de la tierra», representativo de su realeza y soberanía:

«En aquel tiempo exclamó Jesús diciendo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y los revelaste a los pequeños» (Mt 11,25).

Es otro testimonio de la oración de Jesús. Los prudentes y sabios de este mundo son aquí los que confían en su propia sabiduría; éstos no pueden aceptar la revelación que El ha traído. La visión sobrenatural va siempre unida a la humildad. El que se considera poca cosa delante de Dios, el

260 Cfr Dan 12,1

humilde, ése ve; el que está pagado de su propia valía no percibe lo sobrenatural. Por su formulación este pasaje recuerda el estilo de San Juan en su Evangelio y en sus Cartas; de aquí que muchos autores lo han llamado el «aerolito joanneo»: es como si hubiera caído una piedra de San Juan en el Primer Evangelio.

Ahora bien, el Dios –Padre– de Jesús es el Dios del AT, porque lo enseña expresamente como «el Dios de los Patriarcas»:

«Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el pasaje de la zarza, cómo le habló Dios diciendo: Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob? Ahora bien, Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados» (Mc 12,26-27).

Está dialogando Jesús con los saduceos sobre la resurrección de los muertos. Y antes de responder a la dificultad propuesta, quiere señalar la raíz de donde procede: la tendencia del hombre a reducir la grandeza divina a los límites humanos, una excesiva confianza en la razón, menospreciando la doctrina revelada y el poder de Dios. Alguien puede tener dificultades ante las verdades de la fe y esto no puede extrañar, pues esas verdades superan la razón. Pero es ridículo tratar de buscar contradicciones en la palabra revelada: ése es el camino para extraviarse definitivamente. A la Sagrada Escritura y, en general, a las cosas de Dios uno debe acercarse con la humildad que la fe exige. La cita que hace Cristo del libro del Exodo es tan clara que no necesita más comentario. Poco después resuelve la pregunta de un escriba sobre el Primer Mandamiento de la Ley, con el texto de Dt 6,4: «Escucha Israel...»; uno de los textos más expresivos del AT sobre el monoteísmo.

«Y os digo que muchos de Oriente y Occidente vendrán y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos» (Mt 8,11).

La fe del Centurión de Cafarnaún arranca de la boca de Cristo esta sentencia. El Reino de los cielos, eje temático de

la predicación del Señor, es presentado al estilo profético como un banquete de los tiempos mesiánicos, donde tiene como comensales escogidos a los Patriarcas. Otra formulación semítica de establecer la perfecta identidad del Dios del AT con el Dios de Jesús.

En la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro, nos presenta Jesús su doctrina escatológica, con el protagonismo de Abraham —el seno de Abraham era figura de la bienaventuranza eterna— y el camino para alcanzar la meta final: seguir la ley de Moisés y a los Profetas. El diálogo entre el rico y Abraham es una escenificación didáctica para grabar en los oyentes las enseñanzas de la parábola:

«Pero replicó Abraham: Tienen a Moisés y a los Profetas ¡Que los oigan! El dijo: No, padre Abraham; pero si alguno entre los muertos (resucita) va a ellos, se convertirán. Y le dijo: Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, tampoco se convencerán aunque uno de los muertos resucite» (Lc 16,29-31).

También haciendo referencia al castigo o gehenna, dice Jesús:

«No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed ante todo al que puede hacer perder alma y cuerpo en el infierno» (Mt 10,28).

No se menciona aquí directamente el nombre de Dios, pero sus oyentes entienden que se refiere a El; también nosotros como lectores lo entendemos así. Jesús habla de un «poder» que sólo Dios tiene: perder el cuerpo y el alma en el infierno. Así llama a Dios en el interrogatorio ante los príncipes de los sacerdotes: «Jesús le respondió: Tú lo has dicho. Además os digo que en adelante veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del *Poder* y venir sobre las nubes del cielo» [261]. Todo fiel israelita aceptaba esta doctrina sobre Dios que Jesús ahora simplemente les recordaba como perteneciente al acerbo revelado.

261. Mt 26,64

«Y Jesús les contestó: ¿no habéis caído en error al no entender las Escrituras, ni el Poder de Dios?».

Hay una clara conexión entre el conocimiento del Poder de Dios y la Sagrada Escritura, que en Cristo se da en perfecta síntesis: su dominio del texto sagrado del AT es un motivo más para apreciar la continuidad de la que venimos hablando, porque El no ha venido a abrogar la Ley Antigua, sino a llevarla a su perfección o plenitud [262].

En sintonía con el AT el Dios del que habla Jesús es *el Dios de Israel*:

«Después Jesús partió de allí y vino junto al mar de Galilea (...) Acudió a El una gran multitud llevando consigo cojos ciegos, (...) y los curó; de tal modo que se maravillaba la multitud viendo hablar a los mudos (...) por lo que glorificaban al Dios de Israel» (Mt 15,29-31).

De la misma manera, habló Jesús en otra versión, a saber, cuando se le acercó uno de los escribas y le preguntó cuál era el Primer Mandamiento:

«Jesús respondió: El primero es: Escucha Israel, el Señor Dios Nuestro es el Único Señor» (Mc 12,29).

Y el escriba impresionado por la sabiduría de Jesús, comenta: «¡Bien Maestro!, con verdad has dicho que Dios es Uno solo y no hay otro fuera de El» [263]. En consecuencia, el Dios de Jesús es el Dios de la revelación veterotestamentaria, y en particular, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob [264]. Muestra es el discurso de San Pedro en el Templo (cfr. Act 3, 13).

En la parábola de los obreros de la viña, cuando el amo —Dios— da órdenes al administrador de que pague el salario, surge un pequeño conflicto por envidia de los que acudieron a trabajar a primera hora: a los de última hora les paga como a ellos un denario:

262 Cfr Mt 5,17
263 Mc 12,32
264 Cfr Mc 12,26

¿No puedo hacer yo con lo mío lo que quiero? (Mt 20,15).

Dios es Justo y Libérrimo, que reparte sus dones como quiere; nunca la criatura puede rebelarse contra su Creador en todo aquello que es gracia y liberalidad. Además es Omnipotente:

«Jesús fijándose en ellos, dijo: Para los hombres esto es imposible, pero no para Dios; para Dios todo es posible» (Mc 10,27).

Trata ahora Jesús de la virtud de la pobreza y manifiesta la dificultad que encontrarán los ricos para entrar en el Reino de Dios: esos ricos apegados a los bienes terrenos escucharon de labios del Maestro la imagen del camello y el ojo de una aguja; metáfora con sabor a lo imposible; los discípulos impresionados por esta frase categórica de Cristo, le preguntan quién podrá salvarse.

Afloran en el texto unas palabras que proceden de un pensamiento muy profundo. Está latiendo todo el misterio de la Redención. El hombre, al cometer el pecado, siendo responsable, él, sin embargo, no lo puede reparar. El hombre, cada uno de nosotros, no tenemos capacidad de reparar nuestros pecados, puesto que la ofensa a Dios es infinita en cierto modo [265].

En resumen, Jesús, desde su profundísima unión con

265 A primera vista, tal doctrina, puede parecer muy grave Pongamos una comparacion para ilustrarla el asesino del Presidente Kennedy infligio un mal al pais, a la humanidad, que con su propia vida no podia reparar, o el turco que atento contra la vida del Santo Padre Juan Pablo II, en el caso de que hubiera conseguido su objetivo de muerte, ese hombre no habria podido reparar el daño causado a la Iglesia Pues si esto ocurre entre dos hombres, finitos por definicion, cuando la ofensa se hace a Dios, que es Infinito, el hombre no puede de ninguna manera reparar Han tenido que intervenir los meritos absolutamente excepcionales e infinitos de Jesucristo, a la vez, Dios y Hombre, para reparar, para redimir al hombre, ya que las acciones humanas de Jesus tienen un valor infinito porque son acciones tambien divinas solo hay una persona en Cristo Entonces, sus actos humanos son tambien, a la vez, acciones divinas, y, por tanto, tienen un valor infinito En consecuencia, ningun rico, ningun pecador, ningun hombre podra reparar su ofensa a Dios, aqui se toma el rico en el sentido peyorativo del que esta apegado a su riqueza e incluso las ha acumulado de manera incorrecta, como era lo corriente en aquella epoca, donde, por lo visto, hacerse rico implicaba de algun modo la injusticia social El pobre es aquel que ante Yahweh no tiene ningun merito, todo lo ha recibido de Dios

Dios nos anuncia aquellos rasgos de majestuosidad y rigor que veíamos en la imagen de Dios del AT. Habla en innumerables pasajes de «Dios», del «Señor»; y en algunas ocasiones emplea también los sustitutivos de «el cielo» [266], «la sabiduría» [267]. Dios es «el Altísimo» [268], el «Santo» [269], el «perfecto», «el único bueno» [270]; etc.

Una vez conocida esta faceta severa y majestuosa de la imagen que Jesús tenía de Dios, entonces ya no se entenderá de un modo sentimental la *Bondad* de Dios, la bondad del Padre; la gran novedad de la revelación de Jesucristo: Dios es Padre.

4. La novedad de la doctrina de Jesús: Dios es Padre. La oración del Padrenuestro (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4)

a) *Dios como Padre en el AT*

En la doctrina de Dios como Padre se ha visto siempre la novedad principal del mensaje cristiano. Jesús habla de un Dios personal, Todopoderoso, que se ha revelado a los Patriarcas, a Moisés y a los Profetas; el Dios de la Alianza Antigua –la sinaítica– es el mismo que Jesucristo predica, el Dios de la Nueva Alianza y que ahora nos lo presenta como Padre.

Jesús llama a Dios «Padre»; y lo hace de un modo único [271]. El término del griego común *pater* (en latín también se pronuncia así), tiene la forma *pitar* en sánscrito; en hebreo y arameo, *ab* y *abba*, respectivamente. El concepto de paternidad tomado rigurosamente es una relación real fundada en la generación por la que se relacionan padre e hijo, como conceptos relativos mutuos. En el NT se conserva en

266. Cfr. Lc 15,8.21.
267. Cfr. Mt 11,19.
268. Cfr. Lc 6,35.
269. Cfr. Ioh 17,11.
270. Cfr. Mc 10,18.
271. Cfr. Stöger, A., voz *Padre*, en Bauer, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en Bibliog. III), cols. 737-743; Sesboüe, B., *Dios Padre en la reflexión teológica actual*, (cit. en Bibliog. IV).

tres lugares [272] donde se cita la misma palabra aramea que salió de la boca de Cristo: *Abba*. Y esto quiere decir que en la primitiva tradición quedó bien grabado este recuerdo. Esta palabra *abba*, con toda su espontaneidad familiar, es, tal vez, la «palabra tipo» de toda la nueva economía salvífica que Jesús instaura.

¿Se llama Padre a Dios en el AT? Sí, pero uniendo a este calificativo el aspecto más primario de su dominio absoluto, sobre el que carga el acento [273]. Dicho de otra manera, en Israel el contenido del vocablo *abba* o *ab* viene determinado, en primer lugar, por la relación familiar que funda: al padre se le reconocen todos los derechos de autoridad, y, en ocasiones, ciertos derechos exclusivos del culto.

Yahwéh, pues, se relaciona con Israel como un padre con su hijo, a quien da la vida y el sustento; a quien llena de beneficios, corrige y castiga. Yahwéh es padre de modo especial con su pueblo: «¿No es él acaso tu padre y tú su heredad?» [274]. «No desprecies, hijo mío, la corrección de Yahwéh y no lleves a mal su corrección. Porque Yahwéh reprende a quien ama, como un padre a su hijo amado» [275]. Israel, por medio de sus Profetas, ponía ya toda su confianza en Yahwéh: «porque soy un padre para Israel y Efraím es mi primogénito» [276]. Pero el sentido más íntimo y profundo de esta paternidad se ha derramado en la oración del justo de los Salmos: Dios es sobre todo padre del justo y del humilde [277]. El profeta Isaías, por ejemplo, llega a exaltar la paternidad de Yahwéh por encima de la paternidad de Abraham [278].

b) *Dios-Padre en la conciencia de Jesucristo* [279]

La conciencia que Jesús tenía de la paternidad de Dios era tan profunda que llegó en una ocasión a recomendar a

272. Cfr. Mc 14,36; Rom 8,15 y Gal 4,6.
273. Cfr. Ex 4,22; Dt 32,6; Is 63,6; 2 Sam 7,14; Ps 2,7.
274. Dt 32,6.
275. Cfr. Prv 3,11-12.
276. Ier 31,9.
277. Cfr. Ps 88; Sir (Eccli) 23,1-4; Sap 2,16.
278. Cfr. Is 63,15-16.
279. Cfr. JEREMIAS, Joachim, *La Ultima Cena...*, (cit. en BIBLIOG., IV); IDEM, Abba, *Jésus et son Père*, (cit. en BIBLIOG., IV).

sus oyentes que no llamaran *abba* más que al «padre celestial» [280].

El Padre, para Jesús, es el alto ejemplo a imitar en todo: hay que ser perfectos como sólo El lo es [281]; hay que obrar el bien como el Padre [282]; perdonar como El [283]. Es del Padre celestial de quien recibimos la única recompensa verdadera [284]; aunque al obrar en el secreto de nuestro corazón, no seamos vistos de los hombres [285].

Este Padre celestial es descrito por Jesús con rasgos impresionantes: todo misericordia con el hijo pródigo [286]; pero, especialmente lo ha presentado con rasgos únicos en su Providencia [287]; por eso, basta pedir al buen Padre las cosas que necesitamos; y si nosotros, siendo malos, las concedemos a los demás, mucho más lo hará el Padre celestial [288].

Ahora bien, Jesús no sólo muestra con imágenes maravillosas esa relación de paternidad entre Dios y los hombres, que pudiéramos llamar de orden natural: la Creación, la Providencia y el Gobierno de los seres que ha creado, sino que también ha iniciado a sus discípulos en los misterios sobrenaturales que, primero a El y luego a nosotros, nos ligan al Padre celestial. Con el Padre del cielo adquirimos una nueva realidad de familia, superior a la de la tierra [289]; y, desde luego, no basta con gloriarse de tener por padre carnal a Abraham [290].

Se ha hecho notar que Jesús nunca utiliza la expresión

280 Cfr Mt 23,9
281 Cfr Mt 5,48, Lc 6,36
282 Cfr Mt 5,45
283 Cfr Mt 6,15
284 Cfr Mt 6,4
285 Cfr Mt 6,6 17
286 Cfr Lc 15,11-32
287 Vid y leer Mt 6,25-34, Lc 12,22-31
288 Cfr Mt 7,11ss, Lc 11,33ss
289 Cfr Mt 12,50, Mc 3,35, Lc 8,21
290 Mt 3,9, Lc 3,8, Ioh 8,39 Cfr JEREMIAS, J, *Teologia del NT* (cit en BIBLIOG, I), vol I De todas formas, es San Juan quien expone estos aspectos profundos de una manera mas expresiva, quien mejor nos adentra en el misterio trinitario la divinidad de Jesucristo, su relacion de Filiacion con el Padre, el Espiritu Santo que procede de ambos Todo esto es el contenido del capitulo III allí lo veremos con el detenimiento debido Baste ahora recordar que nadie puede ir al Hijo si no es atraido por su Padre (Ioh 6,44), que el Padre no puede ser enviado, pero envia al Hijo y al Espiritu Santo (Ioh 5,37, 14,16 26, 15,26), y que viene con Ellos —Padre e Hijo— para hacer su morada en nosotros (Ioh 14,23)

«nuestro Padre» abarcando el conjunto de El y nosotros, a El y a los demás. Y resulta sorprendente comprobar las diferencias que establece de un modo claro cuando habla de «mi Padre» y «vuestro Padre; a veces, incluso, contraponiendo ambas expresiones [291]. Un ejemplo que se pone como modelo de la misteriosa relación es Lc 2,49 —el Niño en el Templo—; y otra muestra donde se nos dibuja con gran claridad —de modo alegórico— su propia persona es en Mc 12,1-12: la parábola de los viñadores.

c) *El «Padrenuestro»*

Finalmente, cuando se estudia el estilo de las invocaciones de Jesús, se advierte que su forma ordinaria para dirigirse a Dios es «Padre...»; y así lo recomienda a los demás en el «Padrenuestro». Pero El mismo lo practica: en las ocasiones de exaltación religiosa [292]; en la oración del Huerto [293]; en su primera invocación desde la Cruz [294] y en sus últimas palabras en la tierra, antes de morir [295].

El Padrenuestro es, sin duda, la página más comentada de toda la Sagrada Escritura. Los grandes escritores de la Iglesia nos han dejado explicaciones llenas de piedad y de sabiduría. Desde los tiempos apostólicos se utilizó como base de la catequesis cristiana, junto al Credo o Símbolo de la fe, el Decálogo y los Sacramentos. La vida de oración se enseñaba a los catecúmenos comentando el Padrenuestro; y desde allí, esta costumbre ha pasado a nuestros catecismos. San Agustín dice que esta oración del Señor es tan perfecta, que en pocas palabras compendia todo lo que el hombre pueda pedir a Dios [296].

Ningún hebreo, ni antes ni después de Cristo, se había

291 Cfr Mt 18,19 35, 25,34, 26,29, Lc 22,29, Io 15,15 y Ioh 20,17

292 Cfr Mt 11,25, Lc 20,21

293 Cfr Mt 26,39 y par

294 Cfr Lc 23,24

295 Lc 23,46 Cuando realiza la resurreccion de Lazaro (Ioh 11,41), en la oracion sacerdotal de la Ultima Cena, repetidas veces (Ioh 17), en los momentos de dificultad (Ioh 12,27)

296 Cfr AA VV , *Sagrada Biblia Santos Evangelios* (cit en BIBLIOG , II), 3ª ed EUNSA, Pamplona 1990, pp 188-193

atrevido a llamar directamente Padre a Dios. El *audemus dicere*, de la aclamación litúrgica en la Santa Misa, recoge esta idea. Este atrevimiento fue enseñanza nueva de Jesucristo.

En el primer Evangelio, se recoge dentro del contexto del Sermón de la Montaña:

«Vosotros, pues, orad así: Padre nuestro que estás en los Cielos, santificado sea tu Nombre; venga tu Reino hágase tu voluntad así en la tierra como en el Cielo. El pan nuestro de cada día dánosle hoy; y perdónanos nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; y no nos dejes caer en la tentación, sino líbranos del mal» (Mt 6,9-13).

En la redacción del Padrenuestro hay una diferencia entre el texto de Mt y el de Lc; en éste la situación no es la misma: los discípulos piden a Jesús que les enseñe a rezar, a orar [297], y entonces Jesús les enseña el Padrenuestro:

«Y sucedió que cuando hacía oración en cierto lugar, al terminarla, le dijo uno de sus discípulos: Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos. El les respondió: Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu Nombre, venga tu Reino; nuestro pan cotidiano dánosle cada día; y perdónanos nuestros pecados, puesto que también nosotros perdonamos a todo el que nos debe; y no nos dejes caer en la tentación» (Lc 11,1-4).

Como vemos el texto del tercer Evangelio es algo más breve —sólo cuatro peticiones, frente a las siete de Mt— y en un contexto distinto. Parece que San Lucas transmite más literalmente las palabras del Señor, según la mayoría de los exegetas. Con arreglo a cierta hipótesis, el texto de San Mateo fue el de uso más corriente en la primitiva comunidad cristiana, y la costumbre de añadir a «Padre» el pronombre «nuestro» se debió al uso en la oración comunitaria; esto no impide, naturalmente, que los cristianos llamasen y llamemos también individualmente Padre a Dios [298].

297. Cfr. Spicq, C., *Teología moral del NT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 357-370.
298. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia*, Pamplona 1990 (cit. en Bibliog., II), pp. 888-893.

d) *Dios, Padre de todos y de cada uno de los cristianos*

Decíamos que es una novedad que Jesús llame «Padre» a Dios; gracias a Cristo «nos atrevemos» a llamar Padre a Dios. Nuestro Señor sentía profundamente esa Filiación, como algo propio e intransferible; pero podía hacer participar a los hombres, en cierta medida, de esa filiación. Sabemos por la fórmula que emplea la Teología, que somos *filii in Filio*, es decir, hijos en el Hijo; si no fuera por el Hijo, no habríamos llegado a esa filiación divina, tal como se nos concede por el Bautismo, mediante la unión con Jesucristo.

Desde el momento de nuestro nacimiento tenemos una cierta filiación divina, como todos los hombres, por ser hechura de Dios; y esta hechura tiene una dimensión filial. Toda obra tiene un aspecto filial respecto de su autor. El escritor, por ejemplo, siente una cierta paternidad del libro que ha redactado; el artista de la obra de arte que produce. Pues bien, Dios, que crea las cosas de la nada, posee una paternidad aún mayor; pero no es sólo ésa la paternidad a la que nos venimos refiriendo: es, más bien, una participación de la criatura en la naturaleza divina, tal como se nos revela en la primera Carta de San Pedro: a eso llegamos en la unión con Cristo. Es a través de Cristo como participamos de la misma filiación del Señor; aunque no de la misma manera, ni en el mismo grado que El.

El concepto de *participación* nos sirve, si bien está lleno de misterio: no deja de ser algo incomprensible, en cierto modo, aunque lo digamos así, tan rápidamente: somos hijos de Dios por participación. No es que hayamos tomado una parte de la naturaleza divina y nos la hayamos apropiado; es mucho más complejo. La originalidad de Jesús en su relación con Dios Padre es que, partiendo de su propia naturaleza divina, es decir, de Hijo del Eterno Padre, que el Señor siente con una intensidad tremenda, a nosotros los cristianos nos hace participar de esa filiación.

Cuando los discípulos le dicen que les enseñe a orar, es muy importante considerar que el Señor lo primero que les enseña es llamar Padre a Dios. Pero no llamándole como suplantando algo que no poseemos, sino llamándole Padre,

porque tenemos derecho a llamarle así, por esa participación en la filiación del Hijo. No es un mero llamar, es un llamar con arreglo al don sobrenatural que gratuitamente nos ha dado, elevando la naturaleza humana, que conserva todas sus características; y sin perder la nuestra, sin dejar de ser hombres, somos elevados sobrenaturalmente a esa participación de la naturaleza divina.

Esto es lo que nos interesa destacar ahora de la oración del Padrenuestro. Ese atrevimiento por nuestra parte, gracias a Cristo, de llamar «padre» a Dios, es fruto de la conciencia de la plena filiación que tiene Jesús. Para nosotros, siendo un conocimiento verdadero es muy elemental, no deja de ser un misterio.

5. Dios-Padre en el epistolario paulino (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3ss)

Jesucristo es el centro del NT; no podía ser de otra forma en la predicación de San Pablo, puesto que señala sin ambajes la divinidad de Jesucristo .

El término *theós* es el que más aparece en el NT, aplicado no sólo al Dios de los cristianos, sino también como nombre común a las falsas divinidades [299], a los hombres [300], a los cristianos [301], al diablo, dios de este siglo [302], e incluso a alguna parte corporal [303]. Es un uso general, semejante al que tenemos en castellano, y que aparece en la conversación corriente.

Ahora bien, en el NT el término *theós* con el artículo determinado: *ho Theós*, «el Dios», —según opinión común de los exegetas— se aplica a Dios Padre, casi con exclusividad, reservando para Jesús el mismo término, pero sin artículo y otros títulos, de los que el más usado es *Kyrios*. Además *ho Theós* en singular y con artículo se refiere a Dios en sus acciones externas, es decir, como Dios Creador de todas las

299. Cfr. Act 7,43; 19,26; 1 Cor 8,4-5.
300. Cfr. Act 28,6; 14,11.
301. Cfr. Ioh 10,34.
302. Cfr. 2 Cor 4,4; 2 Thes 2,4.
303. Cfr. Phil 3,19.

cosas, que dirige todo, que gobierna el universo [304]: *ho theós* designa, por tanto, al Dios único, o bien a Dios-Padre, pero nunca a Dios-Hijo ni a Dios-Espíritu Santo: cada una de las tres Personas divinas son *Theós*, pero sólo el Padre o bien Dios sin distinción de las Personas, tomado en su unidad, es llamado *ho Theós*.

Hoy los estudiosos serios afirman que en el NT aparece clara la fe en la divinidad de Jesús; no es de extrañar que, a veces, se le llame *theós*, el mismo *theós* del AT [305]. Los textos más interesantes son:

a) Rom 9,5. Texto revestido de una gran solemnidad litúrgica. La frase conclusiva, «el cual es Dios por encima de todas las cosas» (*ho ôn epi pantôn Theós*), es una aposición del último nombre recordado: Cristo recibe, pues, el nombre de Dios, y en un contexto muy especial: en la doxología que el judaísmo y el mismo San Pablo reservan exclusivamente para Dios.

Se han hecho muchas tentativas para atenuar el sentido del texto, introduciendo, por ejemplo, algún signo de puntuación delante de la palabra Dios, a fin de reducir la alabanza exclusivamente a Dios Padre. Pero no han convencido; pretendían resolver una dificultad que en realidad no existe: otras doxologías se refieren a Dios Padre, pero ésta se aplica a Cristo, resultando así más obvia y comprensible.

b) Otros ejemplos de doxologías referidas a Cristo son: 2 Tim 4,18; Hebr 13,21; 2 Petr 3,18; Apc 1,6 y 5,13.

c) Otro texto: Tit 2,13. La agrupación de dos predicados Dios –*Theos*– y Salvador –*Soter*– bajo un mismo artículo, exige que ambos se apliquen al mismo sujeto, Cristo, cuya gloriosa aparición se espera. No encaja aquí la separación de ambos predicados, aplicando uno al Padre y otro al Hijo [306].

Se comprende, desde el punto de vista del monoteísmo, la repugnancia que al cristianismo primitivo le produce las

304. Cfr. Mt 3,4; 5,8; Mc 2,7.12; Ioh 1,1; Act 2,17.

305. En el Cuarto Evangelio tenemos un par de ejemplos: Ioh 10,30ss donde el propio Jesús se aplica tal título acudiendo al Ps 82 y Hebr 1,8ss, que se apoya en el Ps 45,7. Pero también existen otros caminos de atribución, independientes del AT.

306. En San Juan la afirmación de que Cristo es *Theos*, es más frecuente. Lo veremos más detenidamente en el cap. III.

apoteosis, tan corrientes en el paganismo de entonces. Valgan como ejemplos, la conversión de Cornelio [307], la actuación de Agripa [308], la reacción de Pablo y Bernabé cuando les toman por dioses [309] o el rechazo del culto a los ídolos por el Apóstol [310].

Pero, al mismo tiempo, vemos el reconocimiento de la dignidad divina de Jesús, el Cristo, que no es una apoteosis, y por eso, no entra en conflicto con el monoteísmo. Es más, San Pablo acentúa vivísimamente la existencia de un solo Dios [311], a quien le corresponden exclusivamente todos los predicados de soberanía [312]. El es el «único Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» [313].

Ahora bien, San Pablo no nos ofrece especulaciones filosóficas en torno a Dios, ni expone «un concepto de Dios». Para él Dios es una realidad viviente, en la que él está viviendo y que se le ha dado principalmente en Cristo. Con todo, acerca de Dios encontramos expresiones apropiadas en la boca del discípulo de Gamaliel: «Dios es uno» [314], «el Dios Eterno» [315]; «el Padre de la Gloria» [316]; «el Dios invisible» [317]; «el rey de los siglos, incorruptible, invisible, único Dios» [318]; «el bienaventurado y solo monarca Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal que habita en una luz inaccesible» [319]; «el Dios vivo y verdadero» [320]; «el Dios del amor y de la paz» [321]; «el solo sabio» [322]; «Dios de la esperanza» [323],

307 Cfr Act 10,25-26
308 Cfr Act 12,21ss
309 Cfr Act 14,7ss
310 Cfr Rom 1,23
311 Cfr 1 Cor 8,4, 1 Tım 1,17
312 Cfr Rom 11,36, 1,27, 1 Cor 15,28
313 Eph 4,6
314 Cfr Gal 3,20, Rom 3,30, Tıt 2,5
315 Cfr Rom 16,26
316 Cfr Eph 1,17
317 Cfr Col 1,15, Rom 1,20
318 Cfr 1 Tım 1,17
319 Cfr 1 Tım 6,15
320 Cfr 1 Thes 1,9, 1 Tım 4,10
321 Cfr 2 Cor 13,11
322 Cfr Rom 16,27
323 Cfr Rom 15,13

«el creador de todas las cosas» [324], «el Vivificador» [325]; «el Padre de las misericordias y el Dios de toda consolación» [326]; «nuestro Salvador» [327]; «el juez que prueba nuestros corazones» [328]; etc.

San Pablo aplica a Cristo el nombre de *Kyrios*, y con ello nos enseña que el hombre ante Dios —el Señor, el Amo, el Dueño— es un siervo, un esclavo; es más, Cristo se hizo siervo y esclavo, pero «Dios lo exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre; para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese: ¡Jesucristo es el Señor!, para gloria de Dios Padre» [329]. Los sentimientos de bondad de Nuestro Señor no son sino el reflejo de la Bondad misma de Dios. Dios es Juez y juez justo [330], pero es misericordioso, y la gran prueba de su misericordia es la misma misión redentora de su Hijo.

San Pablo no se cansa de repetir esto mismo con infinidad de giros. Uno de ellos lo encontramos en las *fórmulas de saludo* de sus Cartas:

«a todos los que estáis en Roma, amados de Dios, llamados a ser santos: gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7).

Cuando dice «amados de Dios» se está refiriendo a algo profundísimo, porque el «Amado de Dios» por antonomasia es Jesucristo. En el Bautismo del Señor en el Jordán se oye esta expresión en la voz del Padre [331]. La palabra *agapetós* (Amado), se oye también en la escena de la Transfiguración [332]. Por eso, «amado» es un título que corresponde propia y eminentemente a Jesús. Cuando el Apóstol aplica este

324 Cfr 2 Cor 9,10, Rom 1,25, 9,20
325 Cfr 2 Cor 1,9, Rom 4,17
326 Cfr 2 Cor 1,3, Rom 15,5
327 Cfr 1 Tim 1,1, Tit 1,3, 2,10, 3,4
328 Cfr 1 Thes 2,4
329 Cfr Phil 2,9-11
330 Cfr Rom 2,1ss
331 Cfr Mt 3,17
332 Cfr Mt 17,5

título a los cristianos, expresa que también nosotros tenemos participación del amor del Padre, en cuanto que participamos de Cristo bajo ese mismo título o situación del «amado». Por ser ya los «amados de Dios», se nos indica una relación con Cristo, y de ahí una «filiación en Cristo» respecto al Padre.

«Llamados a ser santos». Literalmente, «llamados santos». No se trata sólo de un modo de hablar, se expresa una realidad profunda: los cristianos han sido «llamados», de igual manera que lo fueron repetidamente los israelitas por medio de Moisés [333]. En el caso de los cristianos ésta es una llamada a formar el nuevo pueblo de Dios, que tiene como nota distintiva la santidad.

La fórmula «gracia y paz» parece ser una creación original de San Pablo, que reunió el modo habitual con el que los griegos encabezaban las cartas, deseándose las «gracias», y el de los hebreos, que ofrecían «la paz», *Shalom*. Se trata de un saludo cristiano, que hace referencia a los dones que la venida de Nuestro Señor nos trae, y que San Pablo utilizó frecuentemente:

«gracia y paz a vosotros de parte de Dios, nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (I Cor 1,3).

Mientras que paganos y judíos al saludar deseaban la prosperidad material o la buena suerte, los Apóstoles desean sobre todo un bienestar de orden más elevado: la benevolencia divina, que se manifiesta mediante el don de la gracia santificante, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, y la paz interior que viene de la reconciliación con Dios operada por Cristo.

«a vosotros la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (II Cor 1,2).

Estos dones, según dice el Apóstol, vienen «de Dios, nuestro Padre y del Señor Jesucristo». Aquí Señor es igual

333 Cfr Num 10,1-4

al Padre. Tanto la carta a los Romanos como las de los Corintios están escritas en una época aún cercana a la muerte de Cristo. Es poco tiempo para que esté fijado el dogma cristológico; y lo mismo debe decirse del dogma trinitario. La vida cristiana aparece, según estos textos, plenamente insertada en la vida íntima de la Trinidad Beatísima, porque la «gracia y la paz» vienen de la Bondad y Misericordia del Padre, a través de la Encarnación y de la Redención.

Hay que interpretar la repetición de tales fórmulas como una intención clara por parte de San Pablo de mostrar una profesión de Fe en Dios, Padre nuestro, y en Nuestro Señor Jesucristo. En el comienzo de la Carta a los Gálatas encontramos otra vez la misma fórmula:

«Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por medio de ningún hombre, sino por obra de Jesucristo y de Dios Padre que le resucitó de entre los muertos; y de todos los hermanos que están conmigo, a las iglesias de Galacia: gracia y paz a vosotros de parte de Dios, nuestro Padre y del Señor Jesucristo, el cual se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso, conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre, para quien es la gloria por los siglos de los siglos. Amen» (Gal 1,1-5).

Estas palabras de saludo nos ofrecen los dos ejes en torno a los cuales gira la Carta a los Gálatas: la confirmación de la autoridad apostólica de San Pablo (v.1) y la eficacia de la Redención universal cumplida por Jesucristo (v.4). El primer tema ocupa los capítulos primero y segundo; el segundo, el resto de la Carta.

Además, San Pablo en sus viajes se dirigía primero a las sinagogas, y luego a los gentiles. El uso del doble título de *Señor* y de *Cristo*, quiere decir que se dirigía también a los cristianos de origen judío, para quienes el cumplimiento de las promesas del AT era lo más importante. Para los cristianos de origen pagano, en cambio, el título de «Señor» era extraordinariamente importante, porque ya en esa época los emperadores romanos habían adoptado el título de *Kyrios, Dominus, Señor*: eran considerados los dueños del mundo, y en un plano no sólo político, sino también religioso. Tal condición, naturalmente, no la podían aceptar los cristianos, ni

como profesión religiosa, ni siquiera como título honorífico, porque para ellos, «el Señor», o dueño del universo es solamente Jesucristo.

De todas formas se ha hecho notar cómo el mismo Jesús nunca utiliza la expresión nuestro Padre o «Padre nuestro», abarcando en el conjunto a El y a los demás [334].

En efecto, el Padre es Padre de Jesucristo; esto es indudable en razón de la divinidad, porque lo engendra eternamente; y también, por razón de la humanidad, porque Jesús se hizo hombre en las entrañas purísimas de la Virgen María sin obra de varón, por la acción del Espíritu Santo. Humanamente hablando, la Humanidad Santísima del Señor debía de sentir de una manera muy intensa que Dios Padre era Padre suyo. Con doble motivo eran intensos los sentimientos humanos de Jesús: todas las acciones de Jesús, a la vez que son humanas, son también divinas, por la unión de las dos naturalezas en la Persona, el Verbo, que es divina. Por eso, Jesús debió sentir de una manera incomparablemente intensa su filiación por el doble motivo de su humanidad y de su divinidad [335].

334 San Juan recoge un texto explícito en este punto

«Jesus le dijo Sueltame, que aun no he subido a mi Padre, pero vete a mis hermanos y diles subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Ioh 20,17)

El contexto de estas palabras de Cristo es la aparicion del Resucitado a Maria Magdalena Aqui se distingue «mi Padre» y «vuestro Padre», es decir, al Padre de Jesus y al Padre de los discipulos En la exegesis cristiana ha sido corriente interpretar este pasaje de modo que el Señor quiso establecer la semejante, aunque distinta condicion entre El y los cristianos

335 En Ioh 20,17 queda reflejada esa distincion Ahora bien, lo que no resulta tan facil de entender es la segunda expresion «mi Dios y vuestro Dios» Parece que aqui se debe pensar en la Humanidad de Jesucristo, que, como Hombre, sentia la devocion intensisima a Dios Esto es un misterio El misterio del actuar de la Persona divina a traves de la naturaleza humana de Cristo

CAPITULO III

DIOS TRINO EN EL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCION

El misterio más profundo de la existencia cristiana –lo específico cristiano– es el misterio de Dios, revelado principalmente en Cristo: el misterio de la Santísima Trinidad. La Santísima Trinidad se funda en la perfección de Dios: es señal de la sobreabundante plenitud de la vida divina. Esta revelación trinitaria fue hecha por Jesucristo y es un rasgo esencial diferenciador del cristianismo.

El AT contiene una profunda Revelación de Dios Uno y sólo pálidas huellas –*adumbrationes*– de la Trinidad en las criaturas. Como el AT es una preparación de Cristo, se pueden apuntar dos perspectivas: por una parte, que anuncia a Jesucristo, aunque no lo presenta con claridad y, por otra, que contiene alusiones a la Trinidad de Dios, pero no da una revelación de ella. Dado el politeísmo ambiental, debía alcanzarse primero y mantenerse viva entre los fieles veterotestamentarios la fe en la unicidad de Dios. A pesar de todo se puede suponer que no carecía de alguna preparación en el AT la revelación de una verdad tan importante como la Trinidad divina. Así encontramos expresiones como «el Angel de Yahwéh», «la Palabra de Dios», «el Espíritu de Yahwéh», «la Sabiduría» o el misterioso personaje del «Mesías», que sólo desde el NT se hacen claros y son vestigios de esta preparación y pedagogía divinas.

La aparición histórica del Verbo de Dios Encarnado y la Revelación dirigida por El a toda la humanidad nos hablan de la Trinidad de Dios y nos llaman a su vida trinitaria. La fe en la Trinidad está indisolublemente vinculada a Jesucristo [1].

La Sagrada Escritura, y en particular el NT, permite traslucir que la Trinidad de Dios fue revelada para que comprendiéramos a Cristo y su obra. Lo uno es condición de lo otro. Y así Cristo nos lleva al Padre. En efecto, Jesús nos reveló a Dios Padre, haciéndose El mismo camino hacia el Padre. Y a la luz del Padre se aclara, al mismo tiempo, quién es Jesucristo. La existencia antehumana del Señor sólo se comprende cuando se conoce al Verbo Encarnado en su relación intradivina. Ahora bien, el hecho de que Dios se revele como Dios Trino en un proceso histórico significa que su revelación se hizo gradualmente. Dios se revela primero como Dios, sin origen, a quien Jesús llama Padre; después como Hijo enviado por el Padre a la historia humana y distinto de El; y, finalmente, como Espíritu Santo, que nos ha sido enviado por el Padre y por el Hijo. Uno y el mismo Dios se nos comunica en su plenitud trinitaria, porque existe como idéntico en esas tres Personas diversas.

Haremos un recorrido por los escritos del NT, especialmente por los Evangelios, para contemplar cómo en ellos se expresa la revelación en Cristo y en la primitiva fe cristiana acerca del Dios Trino. Críticamente hay que tener en cuenta —como en otras ocasiones— dos factores que se cruzan y se mezclan: de un lado la antigüedad respectiva de los diversos escritos canónicos; de otra, el grado de transmisión, interpretación y elaboración de las fuentes, que esos escritos han podido llevar a cabo: no siempre un escrito más tardío presenta una teología más elaborada. La cuestión crítica se plantea en cada caso. Por ejemplo, hay pasajes de los dos primeros capítulos del Evangelio de San Lucas que representan un estado muy arcaico, judío-cristiano primitivo, muy

1. «Cuando llegó la plenitud de los tiempos (cfr. Gal 4,4), la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros llena de gracia y de verdad (cfr. Ioh 1,14). Cristo estableció en la tierra el reino de Dios, se manifestó a sí mismo y a su Padre con obras y palabras, llevó a cabo su obra muriendo, resucitando y enviando al Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, n.º 17).

anterior a otros pasajes del mismo evangelio [2]. La cuestión depende del grado de reelaboración de su fuente que, en esos casos, ha realizado el Evangelista.

En un libro de carácter más bien elemental y con un temario tan extenso como el nuestro, nos contentaremos con conjugar, en la medida de lo posible, ambos factores. Intentamos evitar anacronismos en la exposición de la fe trinitaria del NT, y haremos una presentación genética de ella, pero sin que podamos demorarnos en prolijas cuestiones histórico-críticas.

2. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia...*, (cit. en BIBLIOG., IV), Madrid 1988.

11

DIOS TRINO Y EL VERBO O PALABRA DE DIOS

1. Dios Trino en las Cartas de San Pablo

Si nos atenemos a las fechas de redacción de los diversos escritos del NT, los testimonios trinitarios más antiguos y precisos se encuentran en el epistolario paulino. Los pasajes más interesantes a este respecto son:

a) *2 Cor 13,13:*

La gracia del Señor (toû Kyríou) Jesucristo y el amor de Dios (toû Theoû) y la comunión del Espíritu Santo (toû Hagíou Pneúmatos) sean con todos vosotros [3].

En esta fórmula se estima que el Apóstol desea a sus destinatarios los bienes salvíficos divinos, que son: la gracia ganada por Jesucristo; el amor o caridad del Padre (*toû Theoû*, con artículo, es decir Dios Padre); y la unión entre sí que obra el Espíritu Santo [4]. Al colocar en el mismo nivel los tres donantes de los bienes divinos, está afirmando implícitamente la divinidad de los tres donantes: el Padre, el Señor y el Espíritu.

3. Una fórmula más sencilla se encuentra en 1 Thes 5,28; 2 Thes 3,18; etc.: *La gracia de Nuestro Señor Jesucristo sea con vosotrs.* Esta fórmula, al mismo tiempo de saludo y deprecación, está seguramente relacionada con la que encontramos en 1 Pet 1,2: *Gracia y paz sean con vosotros en abundancia.*

4. Cfr. Haag-Van der Born-De Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, (cit. en Bibliog. IV), cols. 1968-69.

b) *1 Cor 12,4-6:*

Hay diversidad de dones (charísmata), *pero el Espíritu es el mismo; y diversidad de ministerios* (diakoníai), *pero el Señor es el mismo; y diversidad de acciones (energémata), pero Dios es el mismo, que obra todo en todos.*

En el texto son mencionados el Espíritu, El Señor y Dios (Padre) como dadores o fuentes respectivamente de dones (carismas), ministerios (diaconías) y acciones (poder de hacer milagros). En los tres casos se trata de gracias divinas dadas en beneficio de la comunidad: las tres clases de gracias son divinas. Se atribuyen respectivamente al Espíritu, al Señor y a Dios (Padre) por alguna razón de conveniencia no explicitada por el Apóstol, pero que las considera sin necesidad de ser explicadas. El texto no tendría sentido si la diversidad de gracias divinas no salieran de una misma fuente que, sin embargo, se nos presenta como Espíritu, Señor y Dios (Padre): se ha de concluir que la terminología técnica metafísico-teológica no está alcanzada (no se dispone del vocablo *persona* para designar a esa trinidad divina), pero la concepción trinitaria es patente [5].

c) *Otros textos paulinos*

La trilogía Dios (Padre), Señor y Espíritu se encuentra mencionada juntamente en otros textos del epistolario paulino [6]. En todos estos textos se habla, como de una verdad ya adquirida, de la unidad de los tres al mismo tiempo que de su distinción. En consecuencia, no está explicado el dogma trinitario, pero es claramente conocido (aunque sea de modo implícito) y poseído pacíficamente en estos escritos, cuya datación entre la primavera del año 57 (1 Cor) y el invierno del 57-58 (Rom) es comúnmente propuesta [7].

5. Cfr. *Ibíd.*, col. 1969.
6. Como: Rom 8,14-17; 15,15-16.30; y 2 Cor 1,21-22.
7. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia*, EUNSA, (cit. en BIBLIOG. III), vol. 6: *Epístolas de S. Pablo a los Romanos y a los Gálatas*, Pamplona 1984, pp. 26-43.

d) *La fórmula «El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo»*

Esta fórmula se encuentra en Rom 16,5; 2 Cor 11,31; Eph 1,3. Con ella el Apóstol está mostrando quizás el acceso más viable que tenemos para llegar al conocimiento de la misteriosa realidad del Dios Trino: Jesucristo el Hijo de Dios, imagen perfecta del Padre [8].

e) *Conclusión*

San Pablo, como otros hagiógrafos del NT, no explica teológicamente el dogma trinitario, ni alcanza una terminología técnica para hablar de Dios trino. En cambio menciona con claridad la actividad de cada una de las que la teología y el Magisterio posteriores llamó Personas. Como hemos visto, los textos paulinos ponen de relieve la actividad salvífica y dinámica del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con los que los fieles estamos unidos y de los que recibimos los diversos dones sobrenaturales [9].

2. Dios Trino en los Evangelios sinópticos

Todo el mundo admite que el texto de los Sinópticos, tal como lo conocemos, es más tardío que la mayor parte de las Cartas paulinas [10]. Su contenido fundamental —no sólo en importancia, sino en cantidad— lo constituyen las palabras y los hechos de Jesús (aunque narrados por los evangelistas). Esta circunstancia hace que el uso crítico de los textos evangélicos, en general, sea mucho más complicado que el de las Cartas de San Pablo. La cuestión estriba en investigar, en cada caso, hasta qué punto el dicho (*logion*) de Jesús que se nos transmite, o el episodio que se nos narra, responde lisa y llanamente a lo que Jesús dijo o hizo, o ha experimentado un cambio considerable en el proceso de transmi-

8 Cfr Giblet, Jean, voz *Dios*, en León-Dufour, X (dir), *Vocabulario de Teología Bíblica* (cit en Bibliog III), p 212

9 Cfr Schnackenburg, R , voz *Dios* en Bauer, J B (dir), *Vocabulario de Teología Bíblica* (cit en Bibliog III), col 294

10 Cfr AA VV , *Sagrada Biblia Santos Evangelios,* Pamplona 3ª ed 1990 (cit en Bibliog II), pp 53-54

sión e interpretación, que se extiende desde el suceso en vida de Jesús hasta su puesta por escrito en el pasaje evangélico de que se trate [11].

Hecha esta advertencia de índole hermenéutica, queremos hacer otra de carácter general exegético: En los Sinópticos, Jesús apenas habla de su propio ser y del misterio íntimo del Padre o del Espíritu Santo. Los tres primeros Evangelios muestran la actividad de Jesús durante su ministerio público, sus enseñanzas y las alusiones de Jesús a su propia actividad, presente o futura sobre la tierra. Tal modo de decir presenta un vivo contraste con el Evangelio de San Juan, en el que, con frecuencia, Jesús habla de sí mismo con afirmaciones que empiezan por *Yo soy*. A su vez, el cuarto evangelista se adentra en profundas reflexiones o meditaciones sobre el misterio de las relaciones de Jesús con el Padre celestial y en la vida en el seno del Padre antes de la Encarnación. Algunos investigadores modernos consideran que las características de los Sinópticos, que hemos apuntado, los hacen dignos de un mayor grado de exactitud histórica que Juan [12]. Esta cuestión es muy delicada. Su estudio nos llevaría ahora demasiado lejos [13].

a) *El Bautismo de Jesús*

El episodio del Bautismo de Jesús es relatado por los tres Sinópticos [14] en una concordancia sustancial [15] y, al parecer, con una intencionalidad semejante en cada Evangelio: dar una justificación o explicación a los primeros destinatarios del porqué de ese sometimiento de Jesús al bautismo de Juan [16]. No todos los autores están hoy día de acuerdo en ver en este episodio una manifestación trinitaria [17], aunque

11 Cfr GRELOT, P, *Los Evangelios y la Historia*, (cit en BIBLIOG IV), IDEM, *Las Palabras de Jesucristo*, cit en BIBLIOG IV)

12 Cfr CUNNINGHAM, PH A, *Jesus and the Evangelists* (cit en BIBLIOG IV), p 163, DE LA POTTERIE, I, *La Verdad de Jesus*, (cit en BIBLIOG IV)

13 Por ello remitimos a los dos libros de P Grelot citados en la nota 8

14 Mt 3,13-17, Mc 1,9-11, Lc 3,21-22

15 Cfr REICKE, BO, *The Roots of the Synoptic Gospels* (cit en BIBLIOG IV), pp 80ss

16 Cfr IBID

17 En contra del sentido trinitario esta por ejemplo el *Diccionario de la Biblia*, dirigido por HAAG-VAN DER BORN-DE AUSEJO (cit en BIBLIOG II), voz *Trinidad*, col 1970

la mayoría de los católicos afirman tal manifestación [18]. En cualquier caso, hay una cuestión previa hermenéutica: es posible que, aparte de Jesús, quienes presenciaran el episodio no estuvieran todavía en condiciones de deducir de él la revelación trinitaria [19]. Sin embargo, en el nivel de redacción de los tres Sinópticos lo razonable es pensar que sus autores sí que estaban ya en condiciones de ver en el episodio, tal como era narrado en la tradición cristiana precedente, un sentido trinitario, aunque sin el desarrollo especulativo que iría alcanzando con el tiempo. En conclusión, la «lectura cristiana» del pasaje, en buena exégesis bíblica, no puede por menos de ver en él una manifestación o revelación del misterio trinitario.

b) *El mandato de bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Como es conocido, esta fórmula bautismal expresamente trinitaria viene en Mt 28,19 y sólo en él. Por ello, en décadas pasadas cuestionaron algunos la autenticidad del pasaje. Hoy día los autores están de acuerdo en su autenticidad por dos series de datos firmes: primera, porque viene en todos los manuscritos, versiones y citas de escritores eclesiásticos [20]; segunda, porque la fórmula trinitaria se encuentra en textos más antiguos que el del Evangelio canónico de San Mateo [21]. Otra cuestión hermenéutica es si la fórmula trinitaria pertenece a la *ipsissima vox Iesu* o fue trans-

18 Cfr por ej SPADAFORA, F, *Diccionario Bíblico* (cit en BIBLIOG II), voz *Trinidad*, p 591, La tradicion en favor del sentido trinitario es común en la antiguedad cristiana y se prolonga hasta las últimas décadas, en que ha comenzado a ser puesta en duda Por ejemplo, ya SAN BEDA EL VENERABLE, escribía, en su *In Marci Evangelium expositio* (ad loc), las siguientes palabras «El Hijo es bautizado, el Espiritu desciende en forma de paloma y se oye la voz del Padre»

19 Otra cuestion hermeneutica previa es si los presentes *vieron* la «paloma» y *oyeron* «la voz del cielo» del unico que consta, aparte de Jesús, que tuviera la visión de la paloma es Juan el Bautista, y no en los pasajes citados de los Sinopticos, sino en Ioh 1,32-34 Finalmente, se presenta una cuestión exegética la tradicion, por otro lado firme, del descenso de la paloma y de la voz del cielo, ¿de quién procedía? ¿Del mismo Jesús, o de algunos de los discípulos de Juan Bautista, como los hermanos Juan y Santiago, posteriormente discípulos de Jesús?

20 No pudo, pues, ser introducida despues de Nicea, como algunos pretendieron

21 Ya hemos visto anteriormente los testimonios de las grandes Epistolas paulinas

mitida *derásicamente* por el Evangelista, teniendo en cuenta el uso ya recibido en la liturgia bautismal cristiana primitiva. No tenemos suficientes datos para responder con seguridad a esta última cuestión, pero, según el estado actual de las investigaciones [22], parece más razonable pensar que el *logion* del mandato de bautizar en el nombre de cada una de las personas trinitarias remonta a Jesús mismo [23]. En cualquier caso, queda el testimonio firme del Primer Evangelio, que aporta la fórmula trinitaria seguramente más clara de todo el NT.

Bautizar a alguno en el nombre de alguien (en griego *eís tò ónoma*) equivale a consagrarlo a éste. En cuanto que Mt 28,19 coloca al mismo nivel al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, el bautismo ahí mencionado significa la consagración igual a cada uno de los tres. Ello quiere decir que el texto sitúa en la misma condición al Dios-Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. No es de extrañar que los Santos Padres vieran en este texto de Mateo la indicación de la consustancialidad del Hijo y del Espíritu con el Padre.

c) *Conclusión*

Los Sinópticos no dan una explicación de la doctrina trinitaria, ni emplean fórmulas didácticas. En cambio describen con bastante claridad algo de la actividad y función salvíficas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los textos de los Sinópticos, precisamente por ser más tardíos que los de las grandes Epístolas de San Pablo, reflejan la fe firme de los primeros cristianos en Dios-Padre, en Jesús como Mesías, Hijo de Dios y Señor, y del Espíritu Santo, cuya acción en el comienzo de la Iglesia se ha mostrado sin dejar lugar a dudas y poderosamente. Tales experiencias pospascuales, sobreañadidas a las enseñanzas de Jesús con obras y palabras, han abierto ya las perspectivas de los evangelistas sinópticos al misterio trinitario.

22 Como principios hermenéuticos a tener en cuenta cfr GRELOT, P, *Las palabras de Jesucristo*, (cit en BIBLIOG IV)

23 De esta opinion es el *Diccionario de la Biblia* dirigido por HAAG-VAN DER BORN-DE AUSEJO, (cit en BIBLIOG III), cols 1969-70

«A Dios nadie le ha visto jamás». Todas las visiones que los hombres han tenido de Dios en este mundo han sido indirectas, sólo contemplaron la gloria divina, el resplandor de su grandeza. Abraham, Elías, Moisés, Isaías no pudieron decirnos «cómo era Dios»; las teofanías del AT van a ser sustituidas por la gran epifanía de Jesucristo. Al llegar la plenitud de los tiempos, esa proximidad de Dios se hace más próxima y casi directa, ya que Jesucristo es «el que está en el seno del Padre», expresión de la máxima revelación de Dios; o como dirá San Pablo: Cristo es la imagen visible del Dios invisible [24]. En efecto, «él mismo nos lo dio a conocer», como luego en el Cuarto Evangelio se recogerán estas significativas palabras del Señor en respuesta a la pregunta del apóstol Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» [25].

Debemos hacer la aclaración de que el Prólogo del IV Evangelio no expone de modo completo una referencia al misterio de la Trinidad, sino que sólo habla —y muy profundamente— del misterio de la unidad y la diversidad entre el Dios-Padre y el *Lógos*, el «Unigénito Dios». No trata, pues, del Espíritu Santo [26]. Sin embargo, es un texto fundamental y previo para el acceso al conocimiento del Dios Trino. Y la razón es que ninguna revelación más perfecta puede hacer Dios de Sí mismo que la Encarnación de su Verbo eterno. Así concluye el Prólogo con una idea clave de todo el Evangelio: el DIOS-HOMBRE revela de modo perfecto a Dios a los hombres.

3. EL «LÓGOS» O «VERBUM»

Un nuevo nombre para explicar el misterio de Dios, el término griego *Lógos,* nos llega de la pluma de San Juan [27] y nos revela quién es Jesucristo. La palabra *Lógos* no nos cons-

24. Col 1,15.
25. Ioh 14,9; Cfr. SABOURIN, L., *La Christologie à partir des textes clés*, (cit. en BIBLIOG. IV).
26. San Juan mencionará muchas veces al Espíritu Santo en su Evangelio, como tendremos ocasión de ver más adelante.
27. Ioh 1,1.14; I Ioh 1,1; Apc 19,13.

ta que fuera empleada por el Señor para designarse a Sí mismo. Parece original de San Juan. Hace tiempo que la crítica se planteó dónde tomó el Apóstol esta palabra. Ha dado lugar a encendidos debates entre los exegetas [28].

a) *Su origen griego*

Algunos autores, sobre todo antiguos, destacan influencias helenísticas, sosteniendo que San Juan era buen conocedor del ambiente helénico, en el que las diversas filosofías religiosas contemporáneas usaban el vocablo *Lógos*, y que escogió ese título para purificarlo y mostrar a Cristo como el único verdadero *Lógos* mediador. Desde el pensamiento griego, dicen, hay una corriente intelectual que conduce al *Lógos* de San Juan. Comienza con Heráclito y pasa por Platón y Aristóteles a la filosofía estoica, a la filosofía religiosa judía, al gnosticismo y al neoplatonismo. En ellos la palabra Logos tenía muchas acepciones. Para la interpretación del *Lógos* de San Juan, el más importante es, según unos, el uso estoico de la expresión. En la filosofía estoica significa la razón del mundo que es omnipresente y se individualiza en cada hombre de forma que el alma individual es una parte, una chispa de la razón universal. Este *Lógos*, principio divino y alma del mundo, se encuadra en la concepción panteísta del estoicismo. Tal doctrina no está demasiado lejos de la idea platónica de que en cada cosa y en el universo se realiza un sentido. En el pensamiento de Platón todas las cosas son sombras de unos arquetipos, que son los reales. Todas las ideas están unidas en una idea omnicomprensiva que Platón llama la idea de bien. Estos pensamientos resonarían en el concepto de *Lógos*. Ahora bien, el *Lógos* de San Juan contiene dos elementos: fuerza existencial e idea del mundo. Es decir, no tiene nada que ver con la concepción panteísta del estoicismo, ni con la concepción neoplatónica de Filón, porque el Logos de San Juan es una Persona viva y es Dios en sentido verdadero y propio. Toda la realidad es soportada por el poder creador de Dios y por su idea configuradora. En el

28. Cfr. PROFS. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura* (cit. en BIBLIOG. II), *Nuevo Testamento*, vol. I (1964) pp. 819-821.

Verbo están resumidos y representados la acción y la idea, el poder y el espíritu [29].

b) *Su origen judaico*

Actualmente, la mayoría de los exegetas subrayan, en cambio, el trasfondo judío, sobre todo la noción de *Memrá* (Palabra), expresión que servía para salvaguardar la trascendencia de Yahwéh. Hoy día por el conocimiento que tenemos de los *targumim* o traducciones arameas de la Biblia, sabemos que en tiempos de Jesús y de los Apóstoles existía ya un desarrollo teológico muy grande de la *Palabra de Dios*, en arameo de la *Memrá de Yahwéh*. Es de advertir que en la liturgia sinagogal, la Biblia se leía en hebreo, pero a continuación se traducía de una manera algo libre a la lengua popular aramea para que fuera entendida [30].

Pues bien, precisamente en los *targumim* palestinenses se traduce por ejemplo: «Al principio creó Elohim los cielos y la tierra mediante su Palabra»; por eso, aquí no tiene la *Memrá de Yahwéh* un valor hipostático, personal: la Memrá es la «Palabra de Dios» por medio de la cual vienen las cosas a la existencia [31]. En el relato genesíaco de la Creación, Dios *dice* y las cosas llegan a la existencia; está, pues, latente, en el relato la analogía de los reyes orientales: ellos no tenían que «hacer» nada, bastaba una orden suya, una *palabra*, para que sus súbditos o ministros la ejecutaran. Con mayor razón debería actuar así el Señor Dios.

Así, pues, en la actualidad se estima que el origen literario del término *lógos* para designar a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, empleado por San Juan es el término *Memrá* que procede del *targúm* o traducción aramea de la Biblia. San Juan tradujo el término arameo al griego por *Lógos*, que era lingüísticamente el más apropiado, pero lo re-

29. Los neoplatónicos desarrollaron la teoría del *Lógos* a partir del concepto del *demiurgo*, que Platón ponía como intermedio entre Dios trascendente y el mundo sensible. El *Lógos* no era Dios, sino algo intermedio entre Dios y los hombres. Filón formulará una doctrina híbrida sobre el Lógos, que no tiene contornos personales, sino alegóricos y vagos.

30. Cfr. Muñoz León, D., *Dios Palabra* (cit. en Bibliog. IV).

31. Cfr. Díez-Macho, A., *El Targum. Introducción...*, (cit. en Bibliog. IV).

cargó de un sentido mucho más profundo. No se trata de una mera cualidad, de una actividad o potencia de Dios, sino de una Persona divina: tal paso no se había dado ni en el AT, ni en los *targumim*.

4. Teología del Lógos

a) *La «Palabra de Dios» en el AT*

Cuando los textos veterotestamentarios se refieren a la «palabra», y de modo especial a la «palabra de Dios», dan al término un sentido activo. Es así como la refieren, sobre todo, a la Creación: por medio de su Palabra Dios crea todas las cosas [32]. En Ps 33,6 se lee: «Por la palabra de Dios han sido hechos los cielos, por el soplo de su boca toda su armada»; expresiones que recogerá Ioh 1,3. Esa eficacia creadora de la palabra se manifiesta en que, como dice el profeta Isaías, obra cuanto anuncia o expresa, dándose en ella como una identidad entre «decir» y «hacer» [33]. Las palabras de Yahwéh en el Sinaí son legislación, mandamientos, y, por tanto, algo que guía a Israel. En el Deuteronomio la «palabra» es descrita como revelación y como ley, a la que remiten las aplicaciones prácticas hechas por los Profetas, poniendo de relieve que la fidelidad mayor o menor a la misma palabra es lo que da vida o muerte, porque la palabra da vida y resucita y su silencio es privación de la vida misma.

Una fuente importante del Logos de San Juan se encuentra en los libros sapienciales. En éstos, la palabra es identificada con la sabiduría de Dios Padre, que está con El antes del principio de todas las cosas. Es personificada sobre todo en los Proverbios. Esa palabra o sabiduría aparece descrita como engendrada antes de la creación [34], como hablante y preexistente al mundo [35], como dotada de amor, de vida y llena de dones [36]. Los textos son fuertes, pero no llegan nunca a afirmar una realidad personal distinta de Dios Padre, sino

32. Cfr. Gen 1,3.9.2.
33. Cfr. Is 55,10-12.
34. Cfr. Prv 8,22.
35. Cfr. Sir-Eccli- 24,14.
36. Cfr. Sap 7,22 ss.

sólo una personificación de algún atributo de Dios. Será Cristo quien, al darnos a conocer su divinidad, nos llevará a releer todos estos textos proyectando sobre ellos una luz nueva.

La investigación moderna está cada día más de acuerdo en que existe un paralelismo sorprendente, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica a los mitos de Grecia y la crítica de los profetas de Israel a los dioses de los pueblos vecinos. Cada una de ellas parte de supuestos distintos y tiene metas también distintas. Pero el movimiento del *Lógos* en contra del mito, llevado a cabo en la explicación filosófica del espíritu griego —movimiento que conduce finalmente a la caída de los dioses— está en paralelismo con la explicación de los Profetas y de la literatura sapiencial en su desmitologización de las potencias divinas, en favor del único Dios [37].

b) *El «Lógos» en el Cristianismo primitivo*

Los primeros cristianos nacieron y vivieron en un ambiente en el que también pululaban leyendas sobre muchos dioses. Por eso, se vieron ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes, y sobre todo, en su instalación en la Tierra Prometida. La elección del *Lógos* ha tenido extraordinaria importancia. En cierto modo, San Juan se decidió por el Dios «de los filósofos», y «en contra» de los dioses de otras religiones. ¿A qué Dios corresponde el Dios cristiano: a Zeus, a Hermes, a Dionisio o a algún otro? Este era entonces el problema. Y la respuesta fue ésta: a ninguno de ésos, a ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino a aquél que no dirigís vuestras oraciones, al Unico, a aquél del que hablaron vuestros filósofos. El comportamiento de San Pablo en el Areópago es paradigmático [38].

También el mundo antiguo conoció el dilema entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. A lo largo de la historia se fue creando una enemistad, cada vez mayor, entre los dioses míticos de las religiones y el conocimiento filosó-

37. Cfr. García-Moreno, A., *Aspectos teológicos del Prólogo de San Juan,* en *Scripta Theologica* 21 (1989) 411-430.
38. Cfr. Act 17,22-34.

fico de Dios; tal enemistad aparece en la crítica de los mitos hecha por los filósofos desde Jenófanes hasta Platón, que quería desechar el clásico mito homérico para sustituirlo con un mito nuevo. El fracaso de la antigua religión griega se debió a que no fue capaz de unir la razón y la piedad. Y lo paradójico de la antigua filosofía griega estriba, desde un punto de vista histórico-religioso, en que ha destruido conceptualmente el mito, pero al mismo tiempo ha querido legitimarlo desde el punto de vista religioso. Basta leer Rom 1,18-31, reflejo nítido de Sap 13,1-9 como ya estudiamos. Es decir, la antigua filosofía no era religiosamente revolucionaria; consideraba a la religión como ordenación a la vida moral, no como verdad. La religión no iba por el camino del *Lógos*, sino que permanecía en él como mito inoperante. Es separación de verdad y vida. Se rompe la «unidad de vida» tan esencial en la doctrina cristiana [39].

La opción original cristiana por el *Lógos* es distinta. Es verdad que optó, como venimos diciendo por el «Dios de los filósofos», en contra de «los dioses de las religiones», y, por ello, a favor de la verdad y en contra del mito de la «costumbre». Ya lo dijo Tertuliano: «Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad» [40]. Por eso, llamaban ateos a los cristianos de la primitiva Iglesia. Pero, al mismo tiempo, la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva: ya no será un concepto supremo y definitivo, algo neutro; es decir, un Ser Supremo encerrado en Sí mismo, pura eternidad e inmutabilidad y cerrado e incomunicado. Al contrario, es Un Dios personal, trascendente, pero muy cercano a los hombres, cuya presencia es intimidad.

c) *El Lógos según San Juan*

Efectivamente, de este *Lógos* nos dice San Juan que lo ha visto (Ioh 1,14). En su primera Carta añade: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras

39. Cfr. GUERRA, M., *Antropología y Teología* (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 301-370.
40. *De virginibus velandis*, I,1.

manos referente al *«Verbo de la Vida»*, porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó» (I Ioh 1,1-2). Esto es, el *Lógos* pudo ser predicado porque el *Lógos* entró en la Historia. No es una figura mítica como los *logoi* en que creían los contemporáneos de San Juan, sino un acontecimiento histórico, un *factum*.

Si San Juan usa la expresión *Lógos*, es porque quiere hacer una invitación a que se aparten de los *logoi* falsos y se dirijan al *Lógos* verdadero. Es como si el Apóstol les dijera: lo que vosotros entendéis por el *Lógos* lo hemos experimentado en Cristo, en el Verbo Encarnado, de un modo que trasciende todas vuestras intenciones. Todos los *logoi* son creación humana, producto de vuestra reflexión legítima sobre el mundo y sus misterios; en cambio, el *Lógos* que os ofrecemos los cristianos y del que damos testimonio es una *realidad* histórica.

Ahora bien, el *Lógos* de San Juan carece de comienzo: antes de que existiese el mundo ya era. Y es, además, *personal*; ha entrado en el mundo para dar luz a la tinieblas y para traer la *vida* a los hombres, con quienes busca relacionarse, porque tiene para ellos un plan de salvación. Este *Lógos-Luz-Vida* quiere conducir a la humanidad, a cada hombre concreto *hacia el Padre*.

5. Otros textos complementarios del NT acerca del Dios Trino

Los textos de las grandes Epístolas de San Pablo, de los Sinópticos y del Prólogo del Evagelio de San Juan, constituyen los pasajes mayores y más relevantes del NT acerca de la Trinidad. Esto no quiere decir que no haya otros muchos textos del NT que, de una manera u otra, ilustren y muestren la fe en el Dios Trino.

Entre los de las *Epístolas posteriores de San Pablo* sobresale, de un lado, *Eph 4,6:*

Siendo un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor,

una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos: el que es sobre todos los seres, por todos y en todos.

San Pablo aduce en este pasaje una aclamación, posiblemente usada en la liturgia primitiva durante las ceremonias bautismales. Se canta la unidad de la Iglesia, como fruto de la unidad de Dios: el Espíritu, el Señor y Dios Padre (las tres personas divinas) son los que actúan en la Iglesia, fundando y sosteniendo esa unidad [41].

De otro lado, es digno de mención también el texto de *Tit 3,4-7:*

Pero cuando apareció la benignidad de Dios, nuestro Salvador, y su amor a los hombres, nos salvó no en virtud de las obras justas que hubiéramos hecho nosotros, sino según su misericordia, mediante el baño de la regeneración y de la renovación en el Espíritu Santo, que derramó copiosamente sobre nosotros por medio de Jesucristo, nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, fuéramos herederos de la vida eterna que esperamos.

Hay aquí un bello canto a Jesucristo al mismo tiempo que se evoca toda la acción salvífica divina mediante la acción del Padre, del Espíritu Santo y de Jesucristo (otra vez las tres divinas personas en acción) [42].

Entre las *Epístolas Católicas,* mencionaremos *1 Pet 1,1-2:*

Pedro, apóstol de Jesucristo, a los que peregrinan en la diáspora(...), elegidos según la presciencia de Dios Padre, mediante la santificación del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre.

Este comienzo de la carta viene a constituir una breve confesión de fe en la acción del Padre (al que se le atribuye la elección de los cristianos desde la eternidad), del Hijo (que

41. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. vol 8: San Pablo: Epístolas de la Cautividad,* Pamplona 1986 (cit. en BIBLIOG. III) *ad. loc.* Se discute en la actualidad la autenticidad paulina de Efesios y, por consiguiente, su datación: cfr. IBÍDEM, pp. 32-34.

42. Cfr. IBÍD., *vol. 9: San Pablo: Epístolas a los Tesalonicenses; Epístolas Pastorales,* Pamplona 1989, *ad loc.* Sobre la autenticidad y datación de la Carta a Tito cfr. IBID., pp. 115-117.

ha operado la Redención) y del Espíritu Santo (el santificador) [43].

Un texto que nos parece importante es el de Apc 1,4-6:

Juan a las siete iglesias que están en Asia: la gracia y la paz sean con vosotros, de parte de Aquel que es, que era y que ha de venir; de parte de los siete espíritus que están delante de su trono, y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, primogénito de los muertos y príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos libró de nuestros pecados con su sangre, y nos ha hecho estirpe real, sacerdotes para su Dios y Padre: a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

Muchos exegetas ven en este texto una mención de la Trinidad. Haremos un breve análisis para penetrar en el sentido del pasaje [44]. «Aquel que es, que era y que ha de venir» parece que hay que entenderlo como una ampliación teológica del significado de *Yahwéh, Ho ôn, el que es*, el nombre propio de Dios, según Ex 3,14. Con ello, el autor de Apocalipsis quiere subrayar que Dios es el Señor del presente, del pasado y del futuro, esto es de la Historia, a lo largo de la cual actúa llevando a cabo su plan de salvación.

Los «siete espíritus» significan la omnisciencia de Dios y su incidencia soberana en los acontecimientos de la Historia. La expresión evoca a Zach 4,10, donde se representa ese poder divino por «los siete ojos de Yhwh que recorren la tierra». También un poco adelante, Apc 5,6 explica que «los siete espíritus de Dios enviados a la tierra» son «los siete ojos del Cordero, es decir, de Jesucristo. El pasaje del Apocalipsis retoma, pues, ideas del AT, donde se enseña que Dios actúa por su Espíritu [45]; de ahí pasa a decir que ese Espíritu de Dios ha sido comunicado enteramente a Jesucristo. Finalmente, son aplicados a Jesús tres títulos mesiánicos mencionados en Ps 89,28-38, pero vistos con nueva profundidad a la luz de la fe del NT. Así, Jesucristo es «el testigo

43. Cfr. IBÍD., *vol. II,: Epístolas Católicas*, Pamplona 1988, *ad loc.* Sobre autenticidad y datación de la 1 Petri cfr. IBÍD., pp. 110-114.

44. Nos apoyamos en AA.VV., *Sagrada Biblia. Vol. 12: Apocalipsis*, (cit. en BIBLIOG. III), Pamplona 1989, *ad loc.*

45. Cfr. p. ej. Gen 1,2.

fiel» [46], porque en él se hace patente la fidelidad de Dios y la verdad de sus promesas, cumplidas en Jesucristo.

A la luz de las relaciones de Apc 1,4-6 con otros pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento no resulta, pues, aventurado ver en él las alusiones al misterio del Dios Trino: incluso, la manera muy «bíblica» y aparentemente velada de hablar aboga por la riqueza y profundidad de pensamiento del autor del Apocalipsis y, por tanto, del sentido trinitario del texto.

46. Más adelante le llamará «fiel y veraz», Apc 19,11.

12

ESTUDIO EXEGETICO DEL PROLOGO DEL CUARTO EVANGELIO

1. Introducción

Los primeros dieciocho versículos del Evangelio de San Juan son un bello canto a la divinidad de Jesucristo. Este himno cristológico, ensalza y proclama su divinidad, eternidad y, equivalentemente, lo que en términos posteriores teológicos y dogmáticos se denominó «consubstancialidad con el Padre». Nos presenta a Jesucristo como el Verbo Increado, el Dios Unigénito que asume nuestra condición humana y nos brinda la posibilidad de ser hijos de Dios; es decir, participar real y sobrenaturalmente de la misma vida divina.

El Prólogo de San Juan recuerda el primer capítulo del Génesis y muestra, en síntesis, cinco grandes enseñanzas: a) La divinidad y eternidad del Verbo o *Lógos*; b) La Encarnación del Verbo y su manifestación como *Hombre*; c) La intervención del Verbo en la Creación y en la *obra salvífica* de la humanidad; d) El diverso *comportamiento* de los hombres —en razón de su libertad— ante la venida del Salvador: unos lo aceptan con fe; otros lo rechazan, y e) La figura de *Juan el Bautista* como testigo de excepción de la presencia del Verbo en el mundo.

La Iglesia ha dado siempre especial importancia a esta página del Nuevo Testamento; ha sido muy comentada por los SS. Padres y durante siglos se leía al final de la Santa Misa como instrucción y meditación permanentes [47].

47. Dada la excepcional importancia del Prólogo del Evangelio de San Juan, haremos, también de modo excepcional, una extensa exégesis de sus 18 versículos.

En su composición se observa forma de poema, expone su contenido en versos, agrupados en estrofas. Para apreciar su equilibrio, simetría y belleza, entre otras propuestas por los exegetas, recogemos este esquema para mostrarlo:

El Verbo en Dios (1-2)
Su papel en la Creación (3)
Don a los hombres (4-5)
Testimonio del Bautista (6-8)
Venida del Verbo al mundo (9-11)
El Hijo en el Padre (18)
Su papel en la recreación (17)
Don a los hombres (16)
Testimonio del Bautista (15)
La Encarnación (14)
Por el Verbo Encarnado nos hacemos hijos de Dios (12-13)

Todo el Prólogo es sumamente importante [48]. Contiene una formulación de la fe, aunque menos sistemática y completa que el SímboloApostólico. Ha sido comparado a una obertura musical, donde surgen resumidos los temas que luego tratará el Cuarto Evangelio, pero sin especificar los detalles, presentando ahora lo fundamental del contenido [49].

Vamos a desarrollar la exégesis teniendo en cuenta las tres grandes estrofas temáticas del poema y la reflexión final del Evangelista (v. 18). Podrían llevar estos títulos:

El Logos como Dios y Creador (1-5)
La misión del Bautista y la venida del Verbo (6-13)
El Verbo Encarnado y sus testigos (14-17)

2. El Logos como Dios y Creador

a) *El Logos y Dios Padre (1-2)*

Comienza el Prólogo de esta manera [50]:

48. El prólogo aparece como un himno o salmo que está oscilando entre dos polos: el de la eterna vida de Dios y el de la Encarnación con todas sus consecuencias. Por eso la persona histórica del Redentor se halla —desde un principio— en el primer plano del pensamiento del hagiógrafo.

49. Cfr. Schnackenburg, R. *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, en «Biblische Zeitschrift. Neue Folge», 1 (1957) 69-109.

50. El lector puede acudir a los buenos comentarios particulares al Cuarto Evangelio, o generales en la Sagrada Escritura o en los Evangelios. En Bibliog. II se da una lista posible. Además, AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza* (cit. en Bibliog. I), vol. 8, pp. 137-168; Meinertz, M., *Teología del NT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 555-565; De la Potterie, I., *La Verdad de Jesús*, (cit. en Bibliog. IV).

«En el principio existía el Verbo,
y el Verbo estaba junto a Dios,
y el Verbo era Dios.
El estaba en el principio junto a Dios» (Ioh 1,1-2).

«En el principio», en griego *en arché*. El texto original carece de artículo —«en principio»— por efectos retóricos de solemnidad, pero el sentido no es indeterminado, sino determinado. Esta expresión nos conduce a antes de la Creación [51]; es decir, cuando comenzó la génesis de todas las cosas el Verbo ya existía. Resulta evidente que el término *en arché* se ha absolutizado: se trata del principio de todo cuanto existe, que equivale en el ámbito de lo especulativo-filosófico al término *eternidad*. La idea de eternidad se refuerza con la expresión del verbo *eimí* (ser, existir), usado para referirse a Dios o a Jesús. Dice el texto griego *ên*, es decir, «existía» o «era»; viene además contrapuesto a otro verbo *gínomai*, que significa «devenir» o «llegar a ser» y que se emplea para referirse a los hombres, a las criaturas, e incluso a la Humanidad de Jesús. Por tanto, la expresión «en el principio existía» equivale a decir que «existía desde siempre».

El sujeto de la frase es *ho Lógos*, el Verbo, con artículo y sin explicar nada porque se refiere a una persona concreta y conocida de los lectores. No nos consta que Jesús utilizase este vocablo para referirse a Sí mismo. Dónde lo tomó San Juan ya lo hemos explicado; baste este sencillo resumen. Por el conocimiento que hoy tenemos de las traducciones arameas de la Biblia, sabemos que en tiempos de Jesús y de los Apóstoles existía un desarrollo teológico muy grande de la «Palabra de Dios», en arameo *Memrá de Yahwéh*. Así, pues, el origen literario del término *Lógos* es *Memrá*; no se trata de una cualidad, actividad o potencia de Dios, sino de lo que la teología y el dogma posteriores designaron como una Persona divina. Esta es, sin duda, la «novedad» del vocablo en el Cuarto Evangelio.

Por un procedimiento didáctico y que no es la llamada deducción, ni el silogismo, se añade: «Y el Verbo estaba

51. Cfr. Gen 1,1.

junto a Dios». Ahora distingue el autor sagrado el uso del vocablo *Theos* (Dios), con *artículo* y sin él. El texto griego trae aquí el artículo (*ton Theon*), el artículo determinado *ton* (en acusativo), lo que indica que se refiere a Dios-Padre. En la inmensa mayoría de los casos, cuando en el NT *Theos* no lleva artículo, se refiere al Dios Uno, a la divinidad; y con artículo a la Primera Persona de la Trinidad.

La partícula griga *prós* significa «delante de», y «en el seno de». Todo lo cual quiere decir que el Verbo existía o era en el seno del Padre, junto al Padre; es decir, «coexistía con el Padre» [52].

En Ioh 1,2 se recoge y se «saborea» lo que se ha dicho en Ioh 1,1. «El estaba en el principio junto a Dios». En nuestra mentalidad occidental, reflejada en el modo de escribir, en el arte, etc., los valores estéticos fundamentales no se dan en la repetición, sino en el esquema, en el equilibrio; para los orientales, en cambio, en el arte desempeña un papel muy importante la repetición del tema. Esta repetición produce lo que los árabes llaman el *tarab;* esto es, la emoción estética que produce la contemplación de un tema repetidamente presentado. En el arte árabe, y de otros pueblos orientales, se repite un tema decorativo una y otra vez. Quien ha sintonizado una emisora de radio tiene esta experiencia de la música monótona y es que el oriental gusta de saborear lo que ya ha contemplado. Otro ejemplo de lo mismo es el conocido *Símbolo Atanasiano* [53].

b) *El Logos y el mundo (3)*

En los dos primeros versículos se ha presentado la divinidad, eternidad y coexistencia del Verbo en el seno de Dios Padre. El autor inspirado dice ahora:

«Todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada» (Ioh 1,3).

52. Este es uno de los textos que apuntan al concepto teológico posterior de «*consubstancialidad*».

53. Cfr. FEUILLET, A., *Le prologue du quatrième évangile*, Paris 1968.

Se afirma que el conjunto de todos los seres vino a la existencia por medio del Verbo. La Creación es producción por parte del Padre Creador, pero a través del *Lógos*, que interviene también como causa eficiente. Y no sólo como causa eficiente junto al Padre, sino también como *causa medial*, que es más que causa instrumental. Si se tratara sólo de causa «instrumental» emplearía la partícula griega *en*, que significa «con» en castellano. En el texto, en cambio, se lee *día*, partícula griega con el significado de «a través de» y por eso con un sentido de «mediación», más elevado que el puramente instrumental. Este matiz filológico tiene importantes consecuencias teológicas. Todas las cosas han sido hechas por el Verbo; toda la creación, incluso el hombre, también ha sido hecho por el *Lógos* [54]. He aquí una razón de congruencia para que la Redención o restauración de las cosas a su bondad primigenia, debiera ser hecha también por el *Lógos*. Pues bien, las criaturas han «devenido» a la existencia por medio del Verbo; y fuera del Verbo nada ha llegado a la existencia.

El segundo estico del versículo tercero, es decir, «y sin él no se hizo nada; cuanto ha sido hecho», es objeto de diversas traducciones y de variados análisis gramaticales. Sería muy prolijo adentrarnos en esta cuestión, que puede verse en los grandes comentarios del Evangelio de San Juan. El «quid» de la cuestión es el sintagma *quod factum est (ho gégonen)*: ¿a quién se une? ¿a la frase anterior o al versículo siguiente? La Vulgata clementina lo unía al anterior (*...et sine ipso factum est nihil quod factum est*). Nosotros preferimos el texto de la Neovulgata, correspondiente al griego de las ediciones críticas más acreditadas, que lo unen al versículo siguiente.

c) *El Lógos y los hombres (3c-5)*

El hagiógrafo desciende ahora de las criaturas en general, al hombre en particular:

54. Sabemos por la teología que las operaciones ad extra de la Santísima Trinidad son obra conjunta de las Tres Personas divinas, aunque son atribuibles a cada una de Ellas en particular, y no por exclusión de las otras dos Personas, sino más bien por «apropiación» a una de Ellas, por cierta afinidad entre la acción atribuida y la Persona a quien se atribuye.

«...lo que ha llegado a ser,
en ello/él estaba la vida,
y la vida era la luz de los hombres.
Y la luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la recibieron» (Ioh 1, 3c-5).

«En ello/él estaba la vida». ¿Quién es «ello/él»? *In ipso vita erat* se lee en la Vg (*en autô Zoé ên*). Depende de la interpretación que se dé, como antes apuntábamos, al final del versículo tercero. Si se acepta que el sujeto de la frase es el *Lógos*, entonces nos hallamos ante un caso más en el que los hagiógrafos del NT aplican a Jesús muchas prerrogativas, funciones y acciones que se atribuían a Yahwéh en la Antigua Ley. Y una de esas funciones o acciones, una de esas prerrogativas o realidades es precisamente la *vida*. San Juan atribuye al *Lógos la vida*. Para un hebreo la frase sería absurda; más aún, intolerable si Jesús no fuera Dios. El autor de la vida es exclusivamente Dios. Es claro que se trata de la «vida divina», fuente primera de toda vida, tanto la natural como la sobrenatural. Pero otra interpretación, hoy quizá mayoritaria, es que *ello/él* designa «lo que ha llegado a ser», es decir, los seres creados. Aludiría a que en la creación, Dios (por medio del Logos) infundió la vida, el principio vital: habría, de nuevo, una evocación de Gen 1,2.

«Y la vida era la luz de los hombres». Este segundo estico del versículo cuarto presenta menos dificultad que el anterior, pero, a la vez, gran alcance teológico. Es claro que en el texto hay una equiparación entre *vida* y *luz*. Se parte de la visión teológica veterotestamentaria del mundo y del hombre. Las categorías culturales de los hebreos, y en general de las antiguas culturas, entendían que la «luz» era algo vital; sin la luz no se puede hacer nada; las tinieblas son muerte. De hecho, cuando llega la noche, todo de alguna manera «muere», se paraliza. Cuando amanece todo vuelve de nuevo a la vida, al movimiento. Los conceptos de luz y vida están plenamente entrelazados por la deducción de la experiencia y observación naturales. Aquí están claramente trascendidos.

En consecuencia, el *Lógos* es la Vida, y el *Lógos* es la Luz. Recibimos, pues, de Dios la luz de la razón, como la

luz de la fe o la luz de la gloria, que son participación de la Inteligencia divina. Sólo la criatura racional es capaz de conocer a Dios. También la Vida (el Verbo) es luz de los hombres en cuanto los ilumina sacándolos de las tinieblas; es decir, del mal y del error [55]. Jesús mismo dirá más adelante: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» [56]. Luego la luz conduce a la vida; con esta luz se vive la vida verdadera.

El versículo quinto vuelve a la idea de la luz: «Y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron». Toda la obra de la creación era de suyo luz para que los hombres pudieran llegar al conocimiento de Dios, para conocer la vida moral. Y no era luz sólo para un conocimiento teórico, sino para vivirla.

«Recibieron» es un aoristo griego del verbo *katalambano*, que significa «recibir», pero una recepción que se hace con los brazos abiertos, con sentido ambiguo: o bien acoger, abrazar, o bien «abrazar apretando demasiado», de modo que el abrazo sea asfixiante. Por eso, significa acoger o ahogar. Caben ambas interpretaciones. Quizá la más usual sea la primera. Tomando la segunda se indicaría que Cristo y su Evangelio siguen brillando entre los hombres a pesar de la oposición del mundo, venciéndolo según las mismas palabras pronunciadas por el Señor: «Confiad: yo he vencido al mundo» [57]. En todo caso, el versículo expresa la resistencia, la pugna de las tinieblas contra la luz. Qué sean la «luz» y las «tinieblas» lo irá aclarando San Juan a lo largo de su Evangelio. Enseguida veremos [58] entablada la lucha entre ambas y posteriormente por «tinieblas» designará el mal y las potencias del Maligno, que oscurecen la mente del hombre y obstaculizan el conocimiento de Dios [59].

Termina la primera estrofa del himno. En estos primeros cinco versículos del Prólogo, se ha revelado la divinidad, eternidad y la coexistencia o consubstancialidad del Verbo. Des-

55. Cfr. Is 8,23; 9,1.2; Mt 4,15-16; Lc 1,74.
56. Ioh 8,12; cfr. 12,46.
57. Cfr. Ioh 16,33.
58. Cfr. Ioh 1,9-11.
59. Cfr. Ioh 12,15-46; I Ioh 5,6.

pués de su relación con Dios Padre, se ha mostrado su relación con el mundo creado y con el hombre. El *Logos* es causa medial del Padre en la Creación, y las expresiones relacionan al Verbo con la Luz y la Vida; la relación luz-vida y la oposición luz-tinieblas son las más importantes nociones que luego tendrán un desarrollo más amplio y detenido a lo largo del Evangelio de San Juan [60].

3. La misión del Bautista y la venida del Verbo (6-13)

a) *El anuncio del Verbo por el Precursor (6-8).*

El *Lógos* hasta ahora no había ofrecido a los hombres más que una cierta participación de su Luz. Nos la va a dar plenamente con el gran esplendor de la Encarnación, al final de esta segunda estrofa. Para esto se introduce la figura de Juan el Bautista. Su misión consiste en dar testimonio del Logos-Luz-Vida, mientras que la misión del Logos es dar la vida a todos los que le «han recibido».

«Hubo un hombre enviado por Dios,
que se llamaba Juan.
Este vino como testigo,
para dar testimonio de la luz,
para que todos creyeran por él.
No era él la luz,
sino el que debía dar testimonio de la luz» (Ioh 1,6-8).

«*Hubo un hombre*». El Precursor es presentado como un hombre que aparece en escenario histórico; se contrapone, pues, al carácter trascendente del *Lógos*. «Enviado por Dios». Ahora se indica su misión profética; su nombre expresa la voluntad gratuita de Dios: Juan en hebreo significa «Yahwéh da su gracia», que equivale a es misericordioso, tal como exclama su padre Zacarías [61]. El AT es una preparación para la llegada del Mesías. Así los Patriarcas y Profetas anunciaron de diversas formas la salvación que vendría por el Me-

60. Cfr. García-Moreno, A., *Aspectos teológicos del Prólogo de San Juan, en Scripta Theologica*, 21 (1989) 411-430.
61. Cfr. Lc 1,72.

sías. Pero Juan Bautista, el más grande de los nacidos de mujer [62], pudo señalar con el dedo al propio Mesías [63].

El versículo siete nos presenta la misión del Bautista en tres proposiciones finales y ascendentes. Primero, en general: «dar testimonio»; luego concreta ya el objeto del testimonio: «de la luz»; y, finalmente, especifica el fin de dicho testimonio: «para que todos creyeran por él».

La misión de Juan el Bautista como testigo de Jesucristo es tan importante que los Evangelios Sinópticos comienzan la narración del ministerio público de Jesús por ese testimonio del Bautista. Más aún, los discursos de San Pedro y de San Pablo, recogidos en los Hechos de los Apóstoles, también aluden al testimonio de Juan [64]. El Cuarto Evangelio lo menciona hasta siete veces [65]. Sabemos además que el apóstol San Juan había sido discípulo del Bautista, antes de serlo del Señor, y que es Juan el Bautista quien encamina a su homónimo hacia Cristo [66].

«*No era él la luz, sino el que debía dar testimonio de la luz*». Esta frase negativa acentúa su papel de testigo, que recapitula y prepara lo que sigue: Juan era una lámpara, no era la luz [67]. Quizás esta aclaración vaya dirigida a aquellos que sobrevaloraban la misión del Bautista [68]; algunos, en efecto, lo tuvieron por Mesías. El NT nos enseña la trascendente misión del Bautista, al mismo tiempo que la clara conciencia de éste de no ser más que el Precursor inmediato del Mesías, a quien no es digno de desatar la correa de sus sandalias [69]; por eso insiste el Bautista en su papel de testigo de Cristo y en su misión de preparar el camino del Mesías [70].

Ahora bien, el testimonio lo dan siempre los que ven para

62. Cfr. Mt 11,11.
63. Cfr. Ioh 1,29. Del Bautista se firma en el Prólogo que «ha sido enviado por Dios». De hecho siempre que habla lo hace como un «enviado» (cfr. Ioh 1,33; 3,28).
64. Cfr. Act 1,22; 10,37; 12,24.
65. Concretamente en Ioh 1,15.19.29.35; 3,27; 5,33.
66. Ioh 1,37 ss. Cfr. GARCÍA-MORENO, A., *Jesucristo, Cordero de Dios*, en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 269-297.
67. Cfr. Ioh 5,35.
68. Cfr. Act 19,1-6.
69. Mc 1,7.
70. Cfr. Lc 1,15-17; Mt 3,3-12.

aquellos que no ven. Por eso guarda estrecha relación con la fe, a la que precede y funda. Juan vio al Espíritu descender sobre Jesús [71] y la fe de los primeros discípulos, de hecho, comenzó apoyándose en su testimonio [72]. El testimonio de Juan el Bautista permanece a través de los tiempos, invitando a todos los hombres a abrazar la fe en Jesús, la Luz verdadera.

b) *La manifestación del Verbo (9-11)*

«Era la luz verdadera,
[la] que ilumina a todo hombre,
[la] que viene al mundo.
En el mundo estaba,
y el mundo fue hecho por él,
y el mundo no le conoció.
Vino a los suyos,
y los suyos no le recibieron» (Ioh 1,9-11).

«*Era la luz verdadera*». El *Lógos* era la luz «verdadera». Indica no una luz por reflexión, que refleja la de la fuente, sino que el Verbo es la misma fuente de la luz. La luz es verdadera, del mismo modo como se dice que Dios es verdadero: en oposición a los ídolos [73]; o lo mismo que se dice de Cristo que es el pan verdadero: en oposición al *maná* [74]. En consecuencia, el Verbo es luz verdadera, porque en El se incluyen todas —y plenamente— las cualidades metafóricas que de la luz pueden ser dichas, pero elevadas al orden religioso-moral [75]: en oposición a los planes del hombre pecador. Por eso, añade: «que ilumina a todo hombre».

Las palabras «que viene al mundo» no están claras en el texto griego: ¿deben aplicarse a «la luz» o a «todo hombre»? Por ser en griego el término luz (*fós*) neutro y estar el vocablo hombre (*anthropon*) en acusativo, puede entonces el par-

71. Cfr. Ioh 1,32 ss.
72. Cfr. Ioh 1,35 ss.
73. Cfr. Ioh 17,3; 1 Ioh 5,20.
74. Cfr. Ioh 6,32.
75. Cfr. Ioh 7,28; 17,3.

ticipio «que viene» (*erjómenon*) referirse sintácticamente tanto a la luz como al hombre. En el primer caso, es la Luz (el Verbo) quien viniendo a este mundo ilumina a todos los hombres. En cambio, en el segundo caso, son los hombres los que al nacer son iluminados por el Verbo. Los Santos Padres, las antiguas versiones y la mayoría de los comentaristas actuales han optado como la Neovulgata por la primera interpretación.

«*En el mundo estaba*». El versículo décimo saborea contemplativamente la realidad del Verbo creador y encarnado. En su comienzo nos dice que la Luz estaba en el mundo y el mundo vino a la existencia por Ella, esto es, por el *Logos-Luz*.

«*Y el mundo fue hecho por El*». El «mundo» en el Evangelio de San Juan indica además de todo lo creado, el conjunto de los hombres [76]. El Verbo está en el mundo como el artífice que gobierna lo que ha hecho.

«*Y el mundo no le conoció*». Como en las oberturas musicales, se adelanta aquí brevemente el tema de la *Encarnación del Lógos*. Una gran parte de los hombres ha rechazado la Luz (a Cristo), y por ello el término «mundo» aquí significa todo aquello que se opone a Dios [77]. Los hombres, que obcecados por sus culpas, no reconocen en el mundo la obra del Creador [78], quedan apegados al mundo y gustan exclusivamente de las cosas que son del mundo. El Verbo, sin embargo, siendo la «Luz verdadera» ha venido para revelarnos la verdad sobre el mundo [79] y así salvarnos [80].

Se lee en el versículo undécimo: «*Vino a los suyos, y los suyos no le recibieron*». Aquí por «los suyos» se entiende, en primer lugar, al pueblo elegido, hecho por Dios gratuitamente pueblo de su heredad [81], para que en él naciera el Cristo. Pero también puede entenderse toda la humanidad, que le pertenece al haber sido creada por El y al extender a ella su

76. Cfr. Ioh 3,16-17.
77. Cfr. Ioh 17,14-15.
78. Cfr. Rom 1,19-20; Sap 1,1-9.
79. Cfr. Ioh 1,3; 18,37.
80. Cfr. PROFS. DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, (cit. en BIBLIOG. II), *in loco*.
81. Cfr. Dt 7,6-7.

obra redentora. En suma, el reproche por no recibir al *Lógos* hecho Hombre ha de entenderse no sólo dirigido a los hebreos, sino a todos los que llamados por Dios a su amistad lo rechazan.

c) *El gran don de la filiación divina dado por el Verbo Encarnado (12-13)*

Entramos en el momento cumbre de la segunda estrofa: el anuncio del don de la filiación divina.

> *«Pero a cuantos le recibieron*
> *les dio poder para llegar a ser hijos de Dios,*
> *a los que creen en su nombre,*
> *que no han/ha nacido de la sangre,*
> *ni de la voluntad de la carne,*
> *ni del querer del hombre,*
> *sino de Dios» (Ioh 1,12-13).*

Recibir al Verbo es aceptarle por la fe, porque por la fe Cristo habita en nuestros corazones [82]. Se dice en este versículo duodécimo que quienes recibieron al Logos-Luz se les ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios, «Les dio poder» equivale a «les concedió», a través de un don. Este don se extiende por el Bautismo a todos los hombres sin limitación de raza, edad, cultura, etc. [83]. La única condición exigida es la fe.

En el versículo decimotercero se nos revela un nuevo nacimiento. Hay una variante en los manuscritos porque en unos viene en singular «que no ha nacido»; en otros, en cambio, en plural «que no han nacido». Si se elige «el nacido», entonces el texto se refiere al *Lógos*. En el griego la fluctuación se produce también al final, como en el texto latino «nati sunt» o «natus est». En resumen, «nati sunt» se refiere a los cristianos y «natus est» al Verbo. A partir del siglo IV se impone la lectura «nati sunt» en casi todos los manuscritos griegos y versiones, pero antes había importantísimos textos

82. Cfr. Eph 3,17.
83. Cfr. Act 10,45; Gal 3,28.

griegos y latinos que traían «natus est». Por eso, hoy se piensa que la lección original debió de ser la del texto en singular («que no ha nacido..., sino que ha nacido de Dios»), esto es: que el Verbo ha nacido de Dios, no por voluntad de hombre, de carne o de sangre [84].

Se trata, pues, de un nacimiento divino. El contraste entre el nacimiento natural de los hombres —que es por la sangre y el querer humano— y el sobrenatural —que viene de Dios— hace ver, si se sigue la lección en plural, que quienes creen en Jesucristo son constituidos hijos de Dios, no sólo como criaturas, sino además y sobre todo por la fe y la gracia, y si se sigue la lección en singular, entonces tenemos una nueva y profunda afirmación de la generación eterna del Verbo.

En resumen, Ioh 1,12-13 expone el lado positivo de la misión del *Lógos*: la vida que da a los que le han recibido. No hay limitación a judíos y gentiles, no hay más condición limitativa que el «recibir», es decir, «creer». Incluso la recepción del Verbo es en sí misma un acto de fe, y la fe constituye el medio para conseguir la dignidad de la filiación divina. La fe no constituye propiamente la filiación —que es donación libre y gratuita—, pero sí es el fundamento y raíz de la misma [85].

4. El Verbo Encarnado y sus Testigos

En esta última estrofa se contempla al Verbo Encarnado, cuya gloria como fuente de gracia y de verdad es atestiguada por los Apóstoles, por el Bautista y por la Iglesia:

84. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, (cit. en Bibliog. II), ad loc, p. 1145.

85. «La unión de Cristo con el hombre es la fuerza y la fuente de la fuerza, según la incisiva expresión de San Juan en el prólogo de su Evangelio: 'Les dio poder para ser hijos de Dios'. Esta es la fuerza que transforma interiormente al hombre, como principio de una vida nueva que no se desvanece y no pasa, sino que dura hasta la vida eterna (cfr. Ioh 4,14)». Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 18.

a) *La Encarnación del Verbo (14)*

«Y el Verbo se hizo carne,
y habitó entre nosotros,
y hemos visto su gloria,
gloria como de Unigénito del Padre,
lleno de gracia y de verdad» (Ioh 1,14).

Constituye un texto central acerca del misterio de Cristo. La manifestación del Verbo se representa ahora en toda su espléndida plenitud histórica. Es, además, la última vez que aparece el término *Lógos* en el Evangelio de San Juan. Hemos ido viendo que el *Lógos* es eterno, es Dios lo mismo que el Padre y distinto de El, que todas las cosas han sido hechas por medio del *Verbo*, que es *Vida,* que es *Luz.* Todos estos atributos divinos del *Lógos* aparecen en una frase que tiene mayor significación para la humanidad que cualquier otra jamás escrita por la mano de un hombre: «Y el *Logos* se hizo carne». La conexión con el versículo anterior es evidente, cualquiera que sea la lección, singular o plural del versículo: *los hombres pueden llegar a ser hijos de Dios, porque el Verbo se hizo hombre, ingresando así en la familia humana, e incorporándola a Sí mismo.*

En hebreo la palabra «carne», *basar*, puede significar «cuerpo» o todo ser viviente. El uso de *basar* es bastante amplio. En el relato del Diluvio, hay un momento en que se dice que «toda carne murió», es decir, que murieron todos los animales. Tiene una enorme fuerza porque no dice ya que el Verbo se «hizo hombre», sino que se hizo «carne», esto es «cuerpo». Es verdad que «carne» puede designar al hombre en su totalidad [86]. Sin embargo, con el término «carne» está expresado de la manera más rotunda la verdadera naturaleza humana que adquirió el Verbo. Es tan expresiva y fuerte que los exegetas han propuesto una intencionalidad apologética en el hagiógrafo contra los gnósticos y docetas, herejías que negaban o ponían en duda la verdadera humanidad de Cristo. No carece de fundamento aquella

86. Cfr. Ioh 3,6; 17,2; Gen 6,3; Ps 56,5.

propuesta, debido a que la redacción del Cuarto Evangelio se hizo a finales del siglo I, cuando ya pudo haber penetrado el movimiento gnóstico en el Oriente del Mediterráneo, desde Persia donde parece que surge histórica y geográficamente. A partir del siglo II después de Cristo se enfrentará con el cristianismo. Durará este combate doctrinal hasta el siglo V de nuestra era.

Es de recordar, por ejemplo, que San Agustín escribe contra los maniqueos, una de tantas ramas gnósticas. Partían estas doctrinas del dualismo iranio gnóstico, que propugnaba dos principios o dioses: uno bueno y otro malo. El dios bueno equivalía al espíritu, a la luz; el dios malo a la materia y a la carne, a la oscuridad y tinieblas. Antes de que entrase la gnosis en el cristianismo, se infiltró en el judaísmo oriental. Por eso, aparecen en éste conceptos que no se explicarían bien sin un principio gnóstico. También es muy temprana la aparición de la herejía doceta en el cristianismo: negaba que Cristo pudiera ser verdadero hombre, tan sólo «apariencia» humana, Dios se mostró aparentemente en forma humana. En consecuencia, en la Cruz no murió Dios, sino sólo la apariencia de un hombre. De esta manera se comprometía todo el valor de la Redención. Naturalmente para explicar los textos evangélicos hacían verdaderas distorsiones de los mismos. De aquí, el carácter polémico que pudo encerrar esta expresión del Prólogo: «y el Verbo se hizo *sarx* (carne)».

«Y habitó entre nosotros». *Habitavit*, en griego *eskénosen* es otro aoristo que procede de la raíz *skn*. Tiene el significado —coinciden aquí el hebreo y griego— de «plantar una tienda de campaña» (los nómadas). Esto es, «habitar en un lugar». En latín *habitaculum* quiere decir tienda de campaña, cabaña; y en griego «escena», *skené*, es tienda, cabaña, escena de un teatro. El verbo *sknô* tiene una enorme importancia teológica en el AT: lo que hizo Yahwéh durante el Exodo, en la salida de Egipto, cuando Moisés construye el Tabernáculo, fue precísamente «habitar» (también *eskenosen*) en dicho Tabernáculo. De aquí, la tradición rabínica llamaba *Shekináh* a la presencia de Dios en el Tabernáculo, o siglos después en el Templo de Jerusalén. En algunos casos «Shekináh» se

usaba para nombrar a Dios mismo por respeto al inefable nombre de Yahwéh, de la misma manera que es sustituido por «Cielos» [87].

Pues bien, en Ioh 1,14 *eskénosen* quiere decir que la inhabitación o habitación de Dios en el Templo es un figura de la habitación de Dios en la Humanidad de Jesucristo. Hay expresiones en el NT que, aun siendo gramaticalmente distintas, presentan una semejanza con esta que venimos tratando. Por ejemplo, San Pablo dice que en Cristo «habita la plenitud de la divinidad corporalmente [88]». Tal proposición resultaba inadmisible para los griegos, incluso ofrecía un contraste notable con la mentalidad platónica o neoplatónica: la idea de que el cuerpo es la cárcel del alma no se compagina con la mentalidad bíblica.

Además de la presencia de Yahwéh en la nube junto al Tabernáculo y del anuncio profético que Dios habitará en medio de su pueblo [90], es oportuno destacar las profecías del Emmanuel de Isaías [91], aquel «Dios-con-nosotros», que se cumple plenamente en este habitar del Hijo de Dios Encarnado entre los hombres.

b) *Doble grupo de testimonios (14b-15)*

Una vez proclamada la Encarnación del Verbo, el evangelista hace ver que fue un hecho real, no desconocido. Para ello presenta un doble testimonio.

«Y hemos visto su gloria». Es el primer testimonio: «nosotros vimos», que en el texto griego dice *etheasámetha*, del verbo *theaomai* —aquí tiene su raíz la palabra «teatro»— que significa no simplemente ver, sino contemplar. Por tanto, el estico viene a decir «nosotros hemos contemplado, no en una visión rápida sino prolongada, la gloria de él». El término «gloria», *doxa* en griego, es técnicamente atribuido sólo a Dios, aunque en el lenguaje corriente pueda atribuirse a

87. Cfr. Muñoz León, D., *La Gloria de la Shekiná*, (cit. en Bibliog., IV).
88. Cfr. Col 2,9.
89. Cfr.Ex 25,8; 40,34-35.
90. Cfr. Ier 7,3; Ez 43,9.
91. Is 7,14.

otros. Aquí parece que se emplea en el sentido técnico religioso, con lo que constituiría otra aplicación a Jesús de atribuciones y cualidades que sólo tenía Yahwéh en el AT. El *kabôd* de Yahwéh es lo que le da peso, consideración e inspira al hombre respeto y temor. La gloria de Yahwéh en el AT es, pues, originariamente, algo intrínseco a Dios, pero manifestado externamente. Es, en realidad, lo que hace que Dios sea conocido como Dios, es decir, según la idea de los hebreos, su santidad y su poder, manifestados mayestáticamente.

Aunque el anonadamiento del Verbo al tomar la naturaleza humana ocultaba la divina, de la que no podía despojarse, sin embargo los Apóstoles vieron la gloria de su divinidad, a través de su Santísima Humanidad, pues se manifestó en la Transfiguración [92], en los milagros [93] y, especialmente en la Resurrección [94]. De manera que la gloria de Yahwéh que resplandecía en el antiguo Santuario del desierto o en el Templo de Jerusalén, era un anticipo imperfecto de la realidad de la gloria divina manifestada a través de la Humanidad del Unigénito del Padre. El apóstol San Juan escribe «hemos visto su gloria» pues se cuenta entre los testigos que presenciaron la vida de Cristo y, en concreto, la Transfiguración y la gloria de su Resurrección.

Además, «ver la gloria», «contemplar la gloria» debe entenderse en San Juan como quien percibe por los sentidos algo admirable y grato: este sentido físico y corporal [95] no excluye, por supuesto, la contemplación interior y espiritual de la fe: el ojo propio para ver la gloria del Verbo.

«Gloria como de Unigénito del Padre». Es decir, Dios Padre tiene un único Hijo, el Logos, el Verbo. *Monogenés* (Unigénito) expresa apropiadamente la generación única del Verbo por el Padre. Los tres primeros Evangelios habían subrayado el nacimiento temporal de Cristo; en cambio, San Juan completa aquella visión poniendo de relieve la generación eterna.

92. Cfr. Lc 9,32-35.
93. Cfr. Ioh 2,11; 11,40.
94. Cfr. Ioh 3,11; I Ioh 1,1.
95. Cfr. Ioh 1,32; 1,38; 4,35; 6,5; 11,45; etc.

«Lleno de gracia y de verdad». Ahora se predican del Verbo dos nuevas nociones: «gracia» y «verdad», atributos que en el AT se aplicaban también a Yahwéh [96]. Se corresponden a los términos veterotestamentarios de «bondad» y «fidelidad».

El AT para expresar la bondad y misericordia de Dios se sirve de muchas locuciones diversas, cuyo sentido no admite siempre una distinción exacta. El término *hesed* se emplea con mucha frecuencia. Los LXX y la Vg lo traducen ordinariamente por *éleos*, es decir, «misericordia»; pero su significado es más complejo: designa la totalidad de deberes que incumben a quienes se hallan unidos por el vínculo de la sangre [97], de la parentela [98], de la amistad [99], de la hospitalidad [100], de la alianza [101]. El *hesed* lleva consigo la asistencia, la fidelidad, la lealtad, la solidaridad, el amor que se deben entre sí los miembros de una comunidad –la familia o la alianza–. Así, por ejemplo, guardar la alianza (*berit*) y el *hesed* significa observar fielmente la alianza. Y como el *hesed* está próximo a la fidelidad (*emet*), los dos términos se hallan unidos con frecuencia, formando por así decir una sola expresión: *ashah hesed we-emet* significa prestar una asistencia fiel, testimoniar un cariño a toda prueba [102]. Vemos, pues, cierta sintonía con el AT en las palabras del Prólogo de San Juan al unir «gracia» y «verdad».

De todos modos, en una comunidad –según el AT–, la asistencia y la lealtad (*hesed* y *emet*) no deben existir sólo entre iguales o entre inferiores y superiores [103]; también puede hallarse en un superior con respecto a sus inferiores. Entonces, *hesed* adquiere el sentido de «favor» o «gracia» [104]. Este es el caso ante todo cuando se trata del *hesed* de Dios, que se funda en la Alianza [105], debido a una iniciativa puramente

96. Cfr. Ex 34,6; Ps 117; 136; Os 2,16-22.
97. Cfr. Gen 47,29.
98. Cfr. Gen 20,13.
99. Cfr. 1 Sam 2,8.
100. Cfr. Gen 19,19.
101. Cfr. Gen 21,23; 1 Sam 20,8.
102. Cfr. Gen 24,49; 47,29; Ios 2,14; etc.
103. Cfr. Gen 21,23.
104. Cfr. Esth 2,9.17; Esd 9,9.
105. Cfr. Dt 7,9; 1 Reg 8,23; Is 55,3.

gratuita de parte de Yahwéh. Si Yahwéh ha concluido una alianza con Israel y se ha comprometido a observar la alianza y el hesed es porque ama al pueblo [106], no por los méritos de éste, sino gratuitamente [107]. Por tanto, cuando el AT atribuye el *hesed* a Dios, predomina la idea de *bondad*, mientras que la de asistencia se va difuminando; por esta razón, el *hesed* se pone en paralelo con la *ahabah* (amor) o sobre todo con *rahamim*: compasión, misericordia, derivadas de *raham*, que son las entrañas maternas: Dios es misericordioso, es decir, tiene con el hombre entrañas, sentimientos como los de la madre por su hijo.

En consecuencia, el israelita sabe que puede contar con la asistencia y bondad de Dios; le invoca con frecuencia, pero no la exige como algo debido [108]; sabe también que para obtenerla está obligado a cumplir con las condiciones de la Alianza, es decir, observar los preceptos de Yahwéh [109]. De todos modos, siempre que Israel quebranta las condiciones de la alianza, Yahwéh no le retira su *hesed*, porque es compasivo y misericordioso, rico en bondad (*hesed*) y en fidelidad (*emet*), durante mil generaciones y perdona el crimen y el pecado [110].

Así, en Ioh 1,14, la «gracia» viene a ser la manifestación del amor de Dios por los hombres, de su bondad, de su misericordia, de su piedad. Y con la *charis*, la *aletheia* (verdad) implica permanencia, lealtad, constancia, fidelidad.

En síntesis, estas dos cualidades que ahora se atribuyen al Verbo Encarnado, el ser «bueno y fiel», son como el compendio de la grandeza y santidad de Jesucristo. Y son también, de forma correlativa, aunque en grado infinitamente menor, las cualidades primordiales de todo cristiano, como expresamente lo dijo el Señor cuando alabó al «siervo bueno y fiel» [111].

Pasamos ahora al segundo testimonio que aduce San Juan:

106. Cfr. Os 11,1; Ier 31,3.
107. Cfr. Am 3,2; Ez 16,3-14.
108. Cfr. Ps 6,5; 25,6; 119; 149.
109. Cfr. Ex 20,6; Dt 7,12; Os 10,3.
110. Cfr. Ex 34,6; Num 14,18; Ps 86,15; etc.
111. Mt 25,21.

«Juan da testimonio de él y clama:
Este era de quien yo dije:
el que viene después de mí
ha sido antepuesto a mí,
porque existía antes que yo» (Ioh 1,15).

Reaparece el testimonio del Bautista; más adelante en el Evangelio desarrollará lo que aquí nos ofrece como un resumen anticipado. Según los planes de Dios, así como los Apóstoles darán testimonio de Jesús después de su Resurrección, el Bautista será el testigo elegido para anunciar a Cristo en el momento de iniciar el ministerio público.

El misterioso conocimiento por parte del Bautista de la preexistencia de Jesús es objeto de discusión entre los estudiosos en la actualidad. Otros textos con los que hay que completar este pasaje son Lc 1,41-45; Mt 11,2-6; Lc 7,18-23.

Críticamente hay que distinguir entre el conocimiento de la preexistencia por parte del Bautista, y el conocimiento del evangelista a la luz postpascual. Del primero nuestro acceso es más conjetural. Del segundo, tenemos la apoyatura del texto.

El concepto de preexistencia se confunde con el concepto de «eternidad». Y nos muestra la divinidad del Verbo de tres modos. En primer lugar, en razón del tiempo del ministerio: «el que viene después de mí»; tras ello en razón de la dignidad: «ha sido antepuesto a mí»; y, finalmente, a través de su eterna preexistencia: «porque existía antes que yo».

c) *Toda gracia viene del Verbo Encarnado (16-17)*

Aquí hay un tercer testimonio, tomado de la experiencia de la comunidad cristiana cuando escribe:

«Pues de su plenitud,
todos hemos recibido,
y gracia por gracia» (Ioh 1,16).

«Todos *nosotros* hemos recibido». Sin especificar más debe entenderse de un modo genérico todos los creyentes, toda la Iglesia. La expresión «y gracia por gracia» ¿qué quie-

re decir? *Charis anti cháritos* es una frase polémica desde el punto de vista gramatical: *anti* en griego corresponde al vocablo castellano *ante*; es decir, una persona se pone «ante» («frente a») otra. Puede significar enfrentamiento, sustitución, el precio de una cosa o de un animal (se pone frente a su precio); puede ser también «acumulación». Se discute si se trata de la «gracia imperfecta» del AT que es sustituida ya por una «gracia perfecta» en el NT; o bien se trata de sucesivas gracias acumuladas en el NT; o bien, siempre en el NT, una gracia frente a otra gracia perfecta. En suma, puede entenderse, con San Juan Crisostomo y otros Santos Padres, como la sustitución de la economía salvífica del AT por la nueva economía de la gracia traída por Cristo. Pero también puede indicar una sobreabundancia de dones otorgados por el Señor: a unas gracias se añaden otras, y todas brotan de la inagotable fuente que es Cristo, cuya plenitud de gracia no se acaba nunca. Es necesario recordar que tal «plenitud» era también atributo divino de Yahwéh en el AT.

> *«Porque la Ley fue dada por Moisés;*
> *la gracia y la verdad*
> *vinieron por Jesucristo» (Ioh 1,17).*

Aparece aquí por vez primera en el Evangelio de San Juan, el nombre de Jesucristo, identificado ya con el Verbo del que nos viene hablando.

«La Ley fue dada por Moisés». He aquí una doctrina de la sustitución y sucesión del AT por el NT; de la etapa de la Promesa —hecha a los Patriarcas y recordada por los Profetas— a la etapa del Cumplimiento, que además de traernos la gracia —cosa que no da la Ley antigua— constituye la Verdad. El binomio gracia-verdad adquiere ahora su perspectiva histórica. Mientras la Ley de Moisés se limitaba a señalar el Camino que el hombre debía de seguir [112], la Gracia traída por Jesucristo tiene el poder de salvar a aquellos que la reciben [113]: «el pecado —escribe el Apóstol— no tendrá dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la Ley sino bajo la gra-

112. Cfr. Rom 8,7-10.
113. Cfr. Rom 7,25.

cia» [114]. Cristo trae con la Gracia la Verdad por la que todos serán libres [115], liberados de la esclavitud del pecado, de la carne, del demonio y de la Ley.

5. El final del Prólogo (v. 18)

Después de las tres estrofas, termina el himno cristológico con una reflexión final. Se trata de una alusión a los textos de la Sagrada Escritura en los que se dice que Moisés vio a Dios cara a cara. San Juan precisa:

> *«A Dios nadie lo ha visto jamás;*
> *el Dios Unigénito,*
> *el que está en el seno de Padre,*
> *él mismo lo dio a conocer» (Ioh 1,18).*

«A Dios...». Aquí *Theós* viene sin artículo: se trata del Dios Uno y Unico, la divinidad. A continuación se cita al *Monogenés*, que presenta una lectura variante: o bien «el Unigénito Dios», o bien el «Unigénito Hijo». Esta variante de los manuscritos griegos también aparece en los antiguos manuscritos de la Vulgata. En la Neovulgata —editada en el año 1979— no se acepta el *«Unigenitus Filius»,* sino que se imprime *Unigenitus Deus.* «Dios Unigénito» resulta más extraño, mientras que el «Unigénito Hijo» suena más corriente. Por eso, quizás, algunos copistas, sin darse cuenta, sustituían a «Dios» por «Hijo». Por lo demás, aunque el sentido no cambia sustancialmente, el texto adoptado tiene un contenido más rico, pues manifiesta de nuevo y más explícitamente la divinidad de Jesucristo.

114. Cfr. Rom 6,14.
115. Cfr. Ioh 8,32.

13

JESUCRISTO EN EL «CORPUS» PAULINO Y EN LOS SINOPTICOS

1. Introducción

Es admitido por todos que en el Prólogo de San Juan se afirma de modo muy claro que el *Lógos*, el *Verbo* es Dios. Pero nos revela muchas más cosas; una de ellas sorprendente: «Y el Verbo se hizo carne (*sarx*) y habitó entre nosotros». El Lógos se hace *sarx*... sin que deje de ser Dios. En el resto del Evangelio de San Juan no vuelve a aparecer el término Lógos; sí aparece en 1 Ioh 1,1-2 y en el capítulo 19 del libro del Apocalipsis. Aquí se describe una visión con el cielo abierto y uno que sale de él, cuyo nombre es «fiel» y «verídico», que con justicia juzga y cuyos ojos son como llamas de fuego y lleva en su cabeza muchas diademas. Después añade: «y tiene por nombre *Lógos* (Verbo) de Dios». Así, con esta denominación, que suena como un eco del libro de la Sabiduría, es aludida la función judicial del eterno Hijo de Dios [116].

Lo esbozado de modo breve en el Prólogo es largamente expuesto en el Cuarto Evangelio. En lugar de Logos aparece la palabra Hijo, como sustitutivo del Verbo. Se destaca tanto la mismidad personal de Jesucristo como su naturaleza divina; su diversidad del Padre y su unión con El; y ello, en múltiples imágenes y de muchas maneras. «Muchos otros milagros hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Estos, sin embargo, han sido es-

116. Cfr. Apc 1,16.

critos para que creáis que Jesús es el Cristo, el *Hijo de Dios*, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» [117]. El Prólogo nos ha dicho que el *Lógos* encarnado es Jesucristo; ahora, al final del Evangelio, nos dice que Jesús es el Hijo de Dios. Y nos dice muchas más cosas del *Hijo*: que es más antiguo que las más remotas generaciones; más, incluso, que todo el mundo. Pues existía antes que todo. Todo lo debe al Padre [119]. La vida eterna consiste en conocer a Dios y a Aquel a quien ha enviado, a Jesucristo [120]. Y muchas otras cosas.

Ahora bien, ¿cómo nos presentan la divinidad de Jesucristo los demás escritos del NT y en especial los otros Evangelios? Es una verdad central aunque generalmente implícita en los Sinópticos, si bien cada uno de ellos con sus rasgos peculiares, nos presenta a Jesús, el misterio de Jesucristo.

Quizá de manera más acentuada en Marcos, pero común a los tres Sinópticos, un momento cumbre en el ministerio público lo constituye el episodio de Cesarea de Filipo, cuando Jesús pregunta a sus discípulos, primero ¿quién dicen los hombres que es él? y, a continuación, con interpelación directa a sus discípulos: Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo? [121]. Esta pregunta sigue siendo aún la cuestión fundamental que todo hombre, que ha tenido alguna noticia acerca de Jesucristo, debe plantearse: ¿Quién fue, quién es, Jesús de Nazaret? No se trata de enfrentarse con una cuestión meramente histórica. Los cristianos tenemos la inmensa suerte de saber que se trata de una interpelación actual, vital, absolutamente comprometedora para cada persona humana y para la sociedad [122]. Sabemos que el Cristianismo es, primaria y fundamentalmente, Jesucristo que vive en cada creyente y en la comunidad de los que creen. Después abarca muchos

117. Ioh 20,30-31.
118. Cfr. Ioh 3,11-13; 6,46; 8,23.38.78; 17,5.
119. Cfr. Ioh 5,36.23.27; 3,35; etc.
120. Cfr. Ioh 17,3.
121. Los pasajes son respectivamente: Mt 16,13-20; Mc 8,27-30; Lc 9,18-22. Cfr. PONTIFICIA COMISSIO BIBLICA, *Bible et Christologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1984.
122. Por no citar sino un ejemplo entre mil, mencionaremos el reciente libro de un judío de raza y religión, que se hace la misma pregunta, aunque su respuesta se queda a menos de medio camino: ROSENBERG, Roy A., *Who was Jesus?*, University Press of America, Lanham-New York-London 1986.

aspectos más: contiene una sublime doctrina acerca de Dios, del mundo y del hombre; incluye la ética natural elevada al más alto grado de perfección; es una doctrina salvífica...

En el plan de nuestro presente libro no hemos previsto un tratamiento completo de la figura y de la obra de Jesucristo. Dejamos para otra ocasión ocuparnos del ministerio público y, por tanto, de alguna manera, de la «vida de Jesús» [123]. Entonces, de manera más amplia, nos ocuparemos del «hombre Jesús de Nazaret», de sus hechos y de sus dichos. Ahora, siguiendo el contenido general de la primera parte, esto es, el tema de Dios y su respuesta en la Biblia, nos vamos a reducir, por cuestión de método, a tratar de la divinidad de Jesucristo [124].

Seguiremos, en líneas generales, un sistema de exposición crítico, dentro de las posibilidades de un libro concebido de modo más bien elemental. Por ello nos atendremos a una exposición moderadamente genética. Comenzaremos, pues, por los escritos de datación más antigua, esto es, las Cartas de San Pablo, para ir observando cómo los escritos del NT van exponiendo y enseñando la fe cristiana.

2. Jesucristo en las Epístolas paulinas

a) *La Cristología de los himnos más antiguos*

1) *Phil 2,6-11*

Unos veinticinco años después de la muerte de Jesús, Pablo cita en la Carta a los Filipenses [125] un himno, que ha

123 Este apasionante «tema», si así puede llamarse, lo incluiremos en un proyectado y futuro libro, cuyo título todavía no lo hemos decidido

124 Por otro lado, en nuestra época estamos en situación bien distinta de la del cristianismo primitivo Entonces (especialmente en en siglo II), la Iglesia hubo de defender la plena condición (naturaleza) de hombre de Jesucristo contra las tendencias de influjo gnóstico y neoplatónico Por el contrario, lo que le cuesta al hombre de hoy es aceptar la otra dimensión de Jesucristo, su condición divina, ser «de la misma naturaleza que el Padre», como la teología y el Magisterio eclesiástico acuñó desde los primeros Concilios Ecuménicos, o, dicho de otro mdodo, que Jesucristo es un ser «teándrico»

125 La crítica exegética actual tiende a datar la Carta a los fieles de Filipos durante una cautividad de Pablo anterior a la primera romana, posiblemente en algún arresto en Efeso, entre los años 54-57 Con anterioridad los autores preferían contarla entre las Cartas de la primera cautividad de Roma, en los años 61-63

adquirido para los historiadores de la cristología neotestamentaria una relevancia singular. El himno dice así:

El cual [Cristo], siendo de condición divina [en morfé Theoû],
no consideró como presa codiciable ser igual a Dios,
sino que se anonadó [ekénosen] a sí mismo,
tomando la forma [morfé] de siervo,
haciéndose semejante a los hombres;
y, mostrándose igual que los demás hombres,
se humilló [etapeínosen] a sí mismo
haciéndose obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz.
Por lo cual, Dios lo exaltó y le otorgó el nombre
que está sobre todo nombre;
para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en cielos, tierra y abismos;
y toda lengua confiese: ¡Jesucristo es el Señor!
para gloria de Dios Padre [126].

Por los datos que tenemos, San Pablo echó los cimientos de la iglesia local de Filipos hacia el año 49. La Carta que les dirigió fue redactada alrededor del 55, como hemos dicho, unos veinticinco años después de la muerte ignominiosa de Jesús. No es pensable que en la Carta les presentara un Cristo diferente del que les había predicado unos seis años antes, al proclamarles el Evangelio. Hoy está de acuerdo la investigación en que el himno tiene los visos de no ser original de San Pablo, sino que se cantaría o recitaría en algunas comunidades primitivas, como cántico o himno cristológico, con ocasión de celebraciones litúrgicas. Es probable, pues, que fuese anterior al año 49, el de la fundación de Filipos. El himno muestra un desarrollo de la fe cristológica realmente adulto y profundo. Sin embargo, no aparece en dependencia directa del mesianismo davídico, ni evoca con claridad otros oráculos mesiánicos del AT. En cambio, presenta ya los tres rasgos que caracterizan a otros himnos pa-

126 Una explicación más de los conceptos *morfé, se anonadó*, se humilló, etc, puede verse en AA VV , *Sagrada Biblia 8 San Pablo· Epístolas de la Cautividad* (cit en BIBLIOG II), Pamplona 1986, notas a Phil 2,6-11 (pp 181-188)

leocristianos, a saber: La existencia antes de la Encarnación en condición (*morfé*) divina; la humillación y anonadamiento (*kénosis*) al hacerse hombre y morir en la afrentosa cruz, y la *exaltación* de [la humanidad de] Jesús hasta la Gloria del Padre [127]. Tales circunstancias harían pensar en un origen arcaico, pero no judío, sino más bien del cristianismo helenístico primitivo.

Como ha escrito un profesor de Nuevo Testamento en una Facultad de Teología protestante: «Sentimos la tentación de afirmar que durante aquel lapso de tiempo de ni siquiera dos decenios ocurrió más, desde el punto de vista cristológico, que durante todos esos siete siglos que hubieron de transcurrir hasta que quedó ultimado el dogma de la antigua Iglesia» [128].

En conclusión, Phil 2,6-11 proclama: 1) la existencia eterna de Jesucristo en *morfé Theoû*, «en forma de Dios», en condición, esto es, en lo que con terminología teológica posterior se llamó *naturaleza* divina. 2) La *kénosis*, «vaciamiento» anonadamiento, humillación, al tomar la *morfé doúlou*, la forma, la condición de siervo, la naturaleza humana más pobre, en su «encarnación» (con terminología posterior, derivada del Prólogo de San Juan, y que usamos, aunque sea anacrónicamente, para podernos explicar con brevedad). 3) El premio de ese anonadamiento que llevó a Jesucristo, «en condición de siervo», a la obediencia máxima en el cumplimiento del plan divino de salvación, ha sido «darle el nombre que está sobre todo nombre». ¿Qué puede ser ese nombre? No puede ser sino el de Yahwéh, pues ningún otro puede ser superior a él. Como en lenguaje bíblico el «nombre» está por la realidad significada, la frase en su contexto bíblico ha de ir en la línea (balbuciente aún para encontrar expresión adecuada) de la exaltación de Jesucristo, en su ser teándrico, a la morfé del mismo Dios, Yahwéh [129].

127. Son las mismas fases que analizamos en el Prólogo del Evangelio de San Juan.

128. HENGEL, M., *El Hijo de Dios*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 12-13.

129. Véase explicación más extensa en AA.VV., *Sagrada Biblia. 8. San Pablo: Epístolas de la Cautividad*, cit. nota *ad loc.* (pp. 186-188).

2) *Rom 1,3-4*

Otro himno considerado primitivo es el inserto en Rom 1,3-4:

> *Acerca de su Hijo Jesucristo, Señor nuestro,*
> *nacido del linaje de David,*
> *según la carne,*
> *manifestado [horisthéntos] Hijo de Dios con poder,*
> *según el Espíritu de Santificación,*
> *por la resurrección de entre los muertos.*

Varias son las razones por las que se considera no paulino: empleo de «carne» y «espíritu» con valores diferentes a los usuales en Pablo; mención dos veces casi seguidas de la condición de «Hijo de Dios», pero con connotaciones algo diferentes (la primera, es como un enunciado entitativo; la segunda, una manifestación [130]). La cristología del himno parece muy judía y arcaica: Jesús es presentado en principio como el Mesías descendiente de David [131], que se «ha manifestado» [132] como Hijo de Dios «con fuerza», «con poder» (*en dynámei*) mediante el hecho portentoso de su Resurrección de entre los muertos, que era la prueba por antonomasia de la verdad de la causa de Jesús y de cuanto había dicho y realizado. La fe en Jesús, en su Filiación divina en sentido fuerte, está expresada, pues, con términos judaicos del AT, los únicos culturalmente posibles de ser empleados en los primeros años de la Iglesia.

3) *1 Tim 3,16*

El himno es introducido con unas palabras solemnes, que se refieren a Jesucristo y a su obra de reconciliación, con el título de «misterio de la piedad» [133]:

130. Cfr. González Gil, Manuel M., *Cristo, el Misterio de Dios*, (cit. en Bibliog. IV), p. 23.

131. Está transpirando la evocación de la profecía básica del mesianismo real: el oráculo de Natán (2 Sam 7,11-16) y los Salmos (2,6-7; 110,1; etc.).

132. *Horisthéntos*: este participio no es de fácil traducción; puede entenderse «manifestado», «determinado», «definido», «constituido».

133. *To tês eusebeías mystérion*, en contraposición con el «misterio de la iniquidad, de 2 Thes 2,7.

Unánimente confesamos
que es grande el misterio de la piedad:
El que ha sido manifestado en la carne,
justificado en el espíritu;
mostrado a los ángeles,
predicado a las naciones (en éthnesin)
creído en el mundo,
ascendido en gloria [134].

Al llamar a Jesucristo y su obra «misterio de piedad», el himno resume la comprensión cristiana del amor paternal de Dios hacia los hombres revelado eminentemente en Cristo. Como hemos visto en los himnos de Phil 2,6-11, de Rom 1,3-4 y en Ioh 1,1-18 [135], también se hace alusión (aunque ahora sea rápida y tenue) al carácter divino de Jesús, a su encarnación y vida terrena y a su exaltación gloriosa: las tres fases peculiares de los himnos cristológicos. Las características literarias griegas de este himno (ritmo de las proposiciones, ausencia de artículos determinados, juego de acentos, etc.) y los rasgos de contenido (mención de «las naciones», es decir, los gentiles o *goyîm*; acción del Espíritu; manifestación a los ángeles; subida a la gloria) hacen pensar en un origen arcaico, todavía muy dependiente de las categorías religiosas y culturales judías en un medio judeo-helenístico. «No es aventurado suponer que fuera una réplica a los cantos paganos de los habitantes de Efeso que gritaban: Grande es la Diana (Artemisa) de los efesios (en contraposición: «Grande es el Misterio de la piedad») [136].

134. La autenticidad de las Cartas Pastorales está hoy día discutida por muchos autores. De ella depende, en parte, la fecha de redacción que se le atribuya. Sobre ambas cuestiones cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia, vol. 9. San Pablo: Epístolas a los Tesalonicenses. Epístolas Pastorales*, Pamplona 1989 (cit. en BIBLIOG. II), pp. 115-118. Pero nos importan poco ahora esas cuestiones, ya que el himno es considerado por todos de época anterior a la Carta: «Es muy significativo –comenta Juan Pablo II– que para presentar este *mysterium pietatis*, Pablo, sin establecer una relación gramatical con el texto que precede, transcriba simplemente tres líneas de un Himno cristológico que –según la opinión de estudiosos acreditados– era empleado en las comunidades helénico-cristianas» (*Exhortación apostólica «Reconciliatio et Paenitentia»*, 1985, n. 20).

135. También puede apreciarse en Col 1,15-20 y Heb 1,3.

136. AA.VV, *Sagrada Biblia. Vol. 5: Hechos de los Apóstoles*, Pamplona, (cit. en BIBLIOG. II), nota a Act. 19,34.

Finalmente, la conclusión del himno que canta la glorificación de Jesucristo en tierra y cielos (gloria), completa la *homología* o confesión de fe: Iesus — Christus — Dominus.

Aunque existen otros himnos en el epistolario paulino, algunos de ellos muy importantes por su contenido cristológico, sin embargo, fueron compuestos probablemente por el mismo San Pablo, o reelaborados por él, o datan de años más tardíos (son de las mismas fechas de las cartas respectivas en que se insertan, o poco antes). En todo caso, es mejor encuadrarlos en el marco de la cristología de San Pablo.

b) *La divinidad de Jesucristo en los escritos paulinos*

Dos observaciones preliminares nos parece conveniente hacer. Una es el recuerdo de que no intentamos presentar una Cristología de San Pablo, sino solamente unos trazos de cómo se refleja en el corpus paulino la fe en la divinidad de Jesús. La segunda se refiere al aspecto metodológico y crítico: aunque existe un proceso y desarrollo en la concepción y en la exposición del misterio de Jesús a lo largo del corpus paulino, su análisis presenta no pocos puntos problemáticos y discutibles y, sobre todo, para un trabajo relativamente elemental como es el nuestro, no tenemos espacio para ir abordando, una a una, las cuestiones histórico-genéticas que requerirían una exposición más completa [137].

Para quienes habían seguido físicamente a Jesús durante su ministerio público era muy espontáneo reflexionar sobre sus hechos y dichos, a la luz de los acontecimientos pascuales. Ante todo, aquellos testigos presenciales reflexionaban «recordando» a su Maestro. De este modo, en líneas generales, nació la Tradición apostólica que está en la base de los cuatro Evangelios [138]. En éstos predomina —con las modalidades de cada uno— lo que podríamos llamar narración interpretativa, relato teológico. El fondo de ellos está constituido por experiencias personales, vistas y oídas.

137. Estudios más amplios pueden verse en CERFAUX, Lucien, *Jesucristo en San Pablo*, (cit. en BIBLIOG. IV); IDEM, *Itinerario espiritual de San Pablo*, (cit. en BIBLIOG. IV); FITZMYER, Joseph A., *Teología de San Pablo*, (cit. en BIBLIOG. IV).

138. Cfr. CERFAUX, Lucien, *Jesús en los orígenes de la tradición*, (cit. en BIBLIOG. IV).

Muy distinto es el caso de San Pablo. El no tuvo esa experiencia de la contemplación del ministerio público de Jesús. Fue instruido acerca de él; pero, lógicamente, no podía ser su punto fuerte. Su experiencia personal fue extraordinaria, pero de otra índole. Desde luego, tuvo como punto de arranque la singular aparición del Resucitado en el camino de Damasco. Después seguirían muchas experiencias místicas a lo largo de su vida [139]; éllas serán fundamentales para el progreso del conocimiento del misterio de Jesús y, por ende, de su fe en la divinidad de Jesús, Muerto y Resucitado.

En los últimos años, la investigación exegética ha puesto de relieve el papel fundamental que ejerció la común catequesis cristiana en la formación de la fe del Apóstol de la gentes [140]. Podemos decir que, por lo que respecta a nuestro tema específico –la divinidad de Jesús–, que San Pablo no innovó la fe que había recibido [141], sino que reflexionó profundamente sobre ella y elaboró teológicamente la doctrina que le habían enseñado. Sería demasiado prolijo hacer un recorrido por el epistolario paulino. Para nuestro intento son suficientes algunas prospecciones. Por llevar algún orden, seguiremos el de la homologuía común neotestamentaria: *Iesus-Christus-Dominus-Filius Dei.*

1) *Christós*

Es la traducción griega del *Mashíah* hebreo (*Mesiya'* arameo), «Mesías». Las Cartas paulinas, aun las más antiguas, son un testimonio amplísimo de que muy pronto este título perdió su significación original, para convertirse, por el uso, en un nombre propio de Jesús. Es razonable suponer que este fenómeno se dio especialmente en las comunidades cristianas no judías, para las que la originaria confesión de fe de que «Jesús es el Mesías (el Cristo)» tenía una importancia menor que en las de origen judío. La confesión que encon-

139. Cfr. Act. 26,12-19; 2 Cor 12,1-4; Gal 1,13-17.

140. Cfr. FITZMYER, J.A. *Teología de San Pablo*, (cit. en BIBLIOG. IV).

141. En contra se sitúan muchos judíos actuales, que ven en Pablo el principal «creador del mito» de la divinidad de Jesús. Cfr. p. ej., ROSENBERG, Roy A., *Who Was Jesus?* cit en BIBLIOG. IV.

tramos en el corpus paulino se ha transformado en «Jesús-Cristo (o bien solamente «Cristo») es el Señor» [142]. Tal transformación, evidentemente, no niega la mesianidad de Jesús, sino que, por la razón que acabamos de decir, simplemente no pone en ella el acento.

Lo que ya no está tan claro es de dónde procede que el nombre de Cristo esté cargado de tan rica significación en las Epístolas paulinas: el proceso ¿se dio ya antes de San Pablo? ¿Fue San Pablo quien hizo el cambio? O, finalmente, lo que hizo Pablo ¿fue acentuar un proceso que ya se inició en las comunidades no judías? Dado que se da en otros escritos del NT, con esa misma y nueva significación, pero de manera poco numerosa y no sabemos hasta qué punto independientemente del corpus paulino [143], la respuesta no debe ser tajante, aunque se incline por la tercera pregunta. En su apoyo tiene no ya un hecho literario, sino histórico, como nos lo cuenta Act 11,25-26 [144]. Sea cual fuere el origen, lo cierto es que en el corpus paulino la voz Cristo adquiere una riqueza semántica y teológica sorprendente: de alguna manera abarca toda la cristología del Apóstol que, de ese modo, quizás haya influido definitivamente en la teología y el dogma católicos.

2) *Kyrios*

Cualquiera que lee el epistolario paulino encuentra inmediatamente el título de *Kyrios, Señor,* casi en cada línea, muchas veces acompañando al nombre de Jesús, o al de Cristo, o a ambos seguidos. Por el resto del NT es claro que este título no lo creó Pablo, sino que lo aprendió de la fe de la primitiva tradición palestinense, en sus comienzos de propagación por Siria. Ya lo hemos visto ampliamente utilizado

142. Cfr. Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Phil 2,11.

143. Cfr. 1 Pet 1,19; 2,21; 3,18; 4,13.14; 5,; 2 Pet 1,2; 2 Ioh 9.

144. *«Marchó Bernabé a Tarso para buscar a Saulo, lo encontró y lo condujo a Antioquía. Estuvieron juntos en aquella iglesia durante un año entero y adoctrinaron a una gran muchedumbre. Fue en Antioquía donde los discípulos recibieron por primera vez el nombre de cristianos».* El caso es que Lucas pone el origen del apelativo de cristianos en relación, a primera vista, con el fruto apostólico de Bernabé y Pablo.

en los himnos cristológicos primitivos. Ello no obsta para que Pablo, como otros cristianos de aquella hora, emplee el título de *Kyrios* como constante confesión de fe en la *kyriotes* o verdadero señorío universal de Jesucristo, en contraposición con el abuso de ese título que hacían los poderosos de aquel tiempo, especialmente los Césares romanos [145]. Se ha hecho notar que este título llega a ser para Pablo tan propio de Jesús que no lo aplica a Dios Padre sino en las citas de AT [146].

Especialmente los investigadores del *derásh* judío y cristiano ven en la transposición a Jesús del nombre de *Yhwh*, *Kyrios*, del AT una clara confesión de la fe cristiana primitiva palestinense en la divinidad de Jesús. Nada tiene, pues de extraño el frecuente uso que vemos en Pablo, y el que condense en ese título el contenido fundamental de la fe, e, incluso, el criterio para discernir la moción interna del Espíritu Santo [147]. La divinidad de Jesús es vista por nosotros ahora, en nuestro mundo cultural, tal vez más como realidad óntica que como fuerza y acción salvíficas, aunque éstas ciertamente no se nos pasen por alto. Lo que se desprende de los escritos neotestamentarios –y de la investigación de lo que sabemos acerca del momento histórico de la primitiva cristiandad–, la manera de concebir de los escritores del NT, lo que impresionó a los discípulos de la primera hora –y también a Pablo– es que Jesús, humillado en su *kénosis* hasta el extremo –impensable de no haber sucedido–, sea también el Señor de todos los mundos y el Salvador de todos los hombres, exaltado a la Gloria divina. Es el mismo pensamiento que hemos visto cantado en los himnos cristológicos primitivos, citados en el epistolario paulino precisamente por haber sido asumidos por el Apóstol como expresión fiel de la fe cristológica.

145. Cfr. 1 Cor 8,5-6: *«Porque, aunque algunos sean llamados dioses en el cielo o en la tierra y [según piensan] haya muchos dioses y señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien nosotros somos, y un solo Señor, Jesucristo, por medio de quien todo existe, y nosotros también».*

146. Cfr. Rom 4,8; 9,18.29; 11,3.34; 15,11; 1 Cor 3,20; 10,26; 2 Cor 6,18; 8,21.

147. Cfr. 1 Cor 12,3: *«Por eso os hago saber que nadie que hable en el Espíritu de Dios dice: ¡Anatema Jesús!; y nadie puede decir: ¡Señor Jesús!, sino por el Espíritu Santo».* Cfr. GONZÁLEZ GIL, M.M., *Cristo, el Misterio de Dios*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 36-37.

Para Pablo, la evangelización es la «obra del Señor»; es el Señor quien da poder a los evangelistas y apóstoles para edificar la Iglesia, quien distribuye a cada uno su correspondiente vocación y ministerio en servicio de la Iglesia [148]. Brevemente, el Señor Jesús es quien gobierna y juzga a la Iglesia en todas sus actividades [149]. Una vez más, desde estos aspectos, la acción de Jesús, designado con tanta frecuencia como el Señor, es acción poderosa y divina [150], con un señorío como el de Yhwh en el AT, como el de Dios Padre en el NT.

3) *Ho Huios toû Theoû* (El Hijo de Dios)

Este título es empleado en el epistolario paulino de manera entrañable [151], pero muchas menos veces que el de *Señor*. En algunas ocasiones se observa que *Hijo de Dios* connota la noción de su preexistencia a la encarnación [152] y su misión en el mundo. La relación Padre-Hijo fundamenta la función salvífica de éste, pues Jesús es quien ha alcanzado que el Padre celestial conceda a los hombres la filiación [adoptiva], *huiothesía*, al predestinarnos para llegar a ser «conformes con la imagen del Hijo» [153].

Así como el título «Kyrios» connotaba las ideas de poder, gobierno, dominio, la condición de «Hijo» connota las nociones de amor por parte de Dios y de intimidad con los hombres [154].

En conclusión: Pablo recibe la fe común en la divinidad de Jesús, tal como se creía y predicaba en aquellos primeros años tras los acontecimientos pascuales. En esa fe es instruido por la catequesis ordinaria, enseñada por los diversos medios de formación para los neófitos y por la incipiente litur-

148. Cfr. 2 Cor 10,8; 13,10; Eph 4, 11-12.
149. Cfr. Rom 14,4-14; 1 Cor 7,10; 9,14; 14,37; 1 Thes 4,2.
150. Cfr. 1 Cor 16,10.
151. Cfr. p. ej., Gal 2,20b: *«Y la vida que vivo ahora en la carne la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí».*
152. Cfr. Gal 4,4: *«Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios (ho Theós) a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley».* Cfr. también Rom 1,3; 5,10; 8,3.32.
153. Cfr. Rom 8,15.29; Gal 4,4,-5.
154. Cfr. citas de la nota precedente y Rom 5,10; 8,32-34.

gia eclesial: homologuías, himnos, confesiones de fe, doxologías, oraciones, celebración de la Eucaristía. etc. [155]. Nosotros hemos evocado los himnos cristológicos primitivos, que el Apóstol cita en algunos de sus escritos y cuyos contenidos hace suyos sin reserva. Además, Pablo, que no tenía a su disposición la experiencia de los que fueron testigos directos del ministerio público de Jesús, sin embargo gozó, por una providencia divina singular, de profundas experiencias místicas [156], que él supo hacer fructificar de modo generoso y entregado [157]. Acerca de todo ese conjunto de variadas gracias y circunstancias que vehicularon la fe cristiana recibida, Pablo reflexiona mística e, incluso, especulativamente, y llega a profundizaciones y formulaciones de la divinidad de Jesucristo, que serán patrimonio común de la revelación del NT.

3. Jesucristo en los Evangelios Sinópticos

a) *Planteamiento metodológico*

Después de casi dos siglos de esfuerzos por penetrar «científicamente» en el misterio de Jesús a partir de los Evangelios, al lado de muchos problemas suscitados y no resueltos, hay logros indudables en los ámbitos histórico, teológico, metodológico y hermenéutico, que ayudan a un planteamiento más fundamentado en el uso de las fuentes y en la valoración de las narraciones, enunciados y afirmaciones acerca de Jesús. Uno de esos logros ha sido el redescubrimiento de que la Sagrada Escritura, en general, y los Evangelios, en particular, no pueden ser entendidos de manera seria y honda si son leídos fuera de su contexto [158]. Es decir, de una parte, no deben ser desligados del medio socio-religioso donde nacieron, de la comunidad de tradición en que se fueron gestando y de los autores que les dieron su forma literaria defi-

155. Cfr. Conc. Vaticano II, *Const. dogm. «Dei Verbum»*, n.º 19; Pontificia Commissio. Biblica, *Instruc. «Sancta Mater Ecclesia»*, nn. 2-3.

156. Cfr. 2 Cor 12,1-6; 1 Cor 15,8; Gal 1,12; Act 9,18; 16,9-10; 22,17-21; 27,23-24.

157. Cfr. 1 Cor 15,10.

158. En este aspecto, la actitud de la reforma protestante, desligando la Sagrada Escritura de la Sagrada Tradición, la «*sola Scriptura*» y estableciendo como principio exegético el «*libre examen de la Escritura*», aparece hoy día como un fallo hermenéutico y metodológico grave.

nitiva; y de otra, tampoco pueden ser bien entendidos si se hace abstracción, por petición de principio filosófico, de la incidencia de Dios, tanto en la marcha de esa comunidad de tradición en la que nacieron, como de la divina inspiración en los autores definitivos [159].

b) *Jesús, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios*

Hoy día necesitamos de una reflexión histórica para comprender hasta qué punto constituyó un desconcertante problema para los seguidores de Jesús —incluidos los Doce— la terrible muerte de Jesús [160]. Al ser judíos, no podían apartar de ellos la idea de que todo crucificado era un maldito [161]. Por otro lado, toda la documentación que nos ha quedado es concorde en que no existía, en tiempos de Jesús, ningún movimiento en el judaísmo que pensara en un Mesías sufriente [162]. En aquellas horas, entre Pasión y apariciones, la ejecución de Jesús pareció a sus discípulos que era la señal de que toda su misión estaba acabada. Es especialmente significativo a este respecto el regreso desilusionado de los dos camino de Emaús [163].

Sin embargo, las apariciones del Resucitado y la convivencia con sus discípulos entre Resurrección y Ascensión sus-

159. De ahí los enormes reduccionismos con que son leídos los textos por los estudiosos racionalistas y el evidente impasse en que se ha venido introduciendo ese tipo de exégesis, sobre todo en su intento de «reconstruir críticamente» la figura y la identidad de Jesús de Nazaret.

160. Los evangelistas nos dan pocas noticias acerca de los tormentos que implicaba la ejecución por cruz, por la sencilla razón de que en su época eran bien conocidos de todos. Hoy día, los datos extrabíblicos, por los que los conocemos, nos ayudan a darnos más cuenta de lo horrible de tales tormentos y de la humillación, hasta niveles infrahumanos, que implicaba aquel suplicio.

161. Cfr. Dt 21,22-23: *«Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado y le has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios. Así no contaminarás la tierra que Yahwéh, tu Dios, te da en herencia».* Y Ioh 19,31: *«Como era la Parasceve, para que no quedaran los cuerpos en la cruz el sábado, pues aquel sábado era un día grande, los judíos rogaron a Pilato que les quebraran las piernas y los quitasen».*

162. Los Evangelios nos muestran que esa misma era la mentalidad de los Doce: Cfr. Mt, 16,21-23; Mc 9,30-32; Lc 9,44-45.

163. Cfr. Lc 24,13-24. San Pablo escribiría unos veintisiete años después que la crucifixión era *«una piedra de escándalo para los judíos y una locura para los gentiles»* (1 Cor 1,23).

citaron en ellos una fe renovada, gozosa, que se fue haciendo pronto incontenible. En el ámbito de la fe —compartida con los fariseos— de la resurrección universal de los cuerpos al final de los tiempos, los discípulos fueron entendiendo lo que sus ojos estaban viendo: Jesús había resucitado de entre los muertos [164]. A la luz de los acontecimientos pascuales, y bajo la ayuda del Espíritu Santo, leían con nuevos ojos las antiguas escrituras [165]. La crucifixión de Jesús empezaba a tener sentido: el Mesías, Siervo sufriente de Yhwh, tenía que sufrir [166]. La salvación anunciada en el AT no tenía que comenzar por una intervención deslumbrante de Dios, sino que había empezado ya, como fruto precisamente de la entrega de Jesús-Mesías hasta la ignominiosa muerte: verdaderamente el Reino de Dios, como había enseñado Jesús, había comenzado a nacer pequeño, insignificante, como el grano de mostaza: las palabras de Jesús adquirían una nueva resonancia y profundidad.

El acto de Dios resucitando a Jesús adquiría también una profunda significación: era la prueba de que Dios aprobaba todo lo que Jesús había hecho y dicho; al mismo tiempo, quedaba desautorizado el comportamiento de los príncipes del pueblo hebreo y la sentencia inicua de Pilato. Las apariciones, y la convivencia con Jesús entre Resurrección y Ascensión, hacían entender con mucha mayor hondura el alcance de las invocaciones de Jesús a Dios como su Padre —*Abbá*— [167]. Por encima de todas las resistencias y mezquindades humanas, la Resurrección gloriosa ¿acaso no hacía ver, casi como una sarcástica profecía, la veracidad del *titulum* o sentencia condenatoria que había mandado escribir Pilato: «Rex Iudaeorum»? El dominio que se le daba al «Hijo del Hombre» de Dan 7,13-14, a la luz de los acontecimientos

164. Será también San Pablo quien nos ha dejado una frase escrita que resume perfectamente esa fe al decir que Jesús es *«primicia de los que durmieron»* (1 Cor 15,20).

165. Cfr. Ioh 14,25-26; 16,12-15. Especialmente relevantes deberían parecer los poemas del *Siervo de Yhwh* de Isaías, el Ps 21, etc.

166. Al ver su realización en Jesús, habían comenzado a entender que *«estaba escrito»:* cfr. Lc 24, 25-26.

167. Cfr Mc 14,36. Cfr. también JEREMIAS, J., *Abba. Jésus et son Père*, (cit. en BIBLIOG. IV).

pascuales, ¿no convenía perfectamente a Jesús Resucitado y Glorioso? ¿Qué poder, quién podría oponerse a los planes divinos de que un día, el que ahora está sentado a la diestra del Poder, viniera sobre las nubes del Cielo? [168].

Para ser breves, la experiencia de la gloriosa Resurrección de Jesús inició un proceso en los discípulos de la primera hora, merced al cual los episodios y las palabras de Jesús, de un lado, y las Escrituras Santas del AT, de otro, adquirían nuevas dimensiones [169]: Jesús, el Maestro entrañable de Nazaret, iba siendo reconocido y confesado como el Mesías anunciado en las antiguas Escrituras (*hò Christós*); el verdadero Señor (*hò Kyrios*), que había imperado sobre los vientos, el mar y la tempestad, que había saciado el hambre de las multitudes, había curado directamente, con su palabra imperativa, a tantos enfermos, había expulsado a los demonios, resucitado públicamente a Lázaro, perdonado los pecados del paralítico de Cafarnaum..., en suma, era verdaderamente el Señor de toda la creación; su manera de dirigirse a Dios como su Padre, adquiría un alcance antes no pensado, era, de modo distinto a todos los demás hombres, «el Hijo de Dios» (*ho Huios toû Theoû*). La Resurrección, en fin, conducía a los primeros discípulos a plantearse la cuestión definitiva: en Jesús estaban ante la misma Presencia de Dios, ante la misma divinidad. Conforme iba pasando el tiempo, y asistidos por la acción del Espíritu, sobre todo a partir de Pentecostés, la fe en la divinidad de Jesús iba haciéndose más honda. Paralelamente, según hemos visto en las primeras fórmulas cristológicas de los himnos primitivos conservados en el epistolario paulino, la fe en la divinidad de Jesús va encontrando expresiones y formulaciones más claras y precisas. Las necesidades de la vida sacramental, singularmente el Bautismo y la Eucaristía, contribuyeron a la fijación de las fórmulas de fe de la Iglesia apostólica [170]. La incipiente litur-

168. Cfr. Mc 14,62; Mt 24,30; 26,64; Lc 21,27; Ps 110,1.

169. Cfr. PONTIFICIA COMISSIO BÍBLICA, *Instructio «Sancta Mater Ecclesia»*, sobre la veracidad histórica de los Evangelios, de 21-IV-1964 AAS 56 (1964) 712-718.

170. Cfr. CASCIARO, José Mª, *Estudios sobre Cristología del NT*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 359-369; SCHLIER, Heinrich, en WELTE, W. (dir.) *La storia della cristologia primitiva.*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 23-64; SEGALLA, G., *La Cristología del Nuevo Tes-*

gia cristiana irá aplicando a Jesucristo los diversos atributos que en el AT se predicaban del mismo Yhwh [171]. Pero tal aplicación no fue una elaboración completamente nueva de la Iglesia primitiva, sino que partía de la misma actitud y modo de expresarse de Jesús, comprendido, eso sí, a la nueva luz de los sucesos pascuales.

c) *El «discurso de Jesús» y el «discurso sobre Jesús» en los Sinópticos*

Queremos hacer previamente la siguiente advertencia: En los Evangelios Sinópticos podemos distinguir tres clases de dircurso:

1) El *narrativo*. Como es obvio, se trata de la descripción o narración de hechos de Jesús que han sido narrados a partir de los testigos presenciales, se han conservado —con mayores o menores retoques— y transmitido en el seno de la Iglesia, hasta adquirir la forma literaria que encontramos en los textos evangélicos. También se incluyen aquí los llamados *sumarios*, esto es, resúmenes, debidos principalmente a los evangelistas, en los que se condensa en pocas frases, bien la actividad de Jesús durante un periodo más o menos largo, bien las palabras o enseñanzas.

2) El *discurso directo*. Se trata de citaciones explícitas de las palabras de Jesús. Hay que tomarlo en un sentido amplio. La razón es bien sencilla: nadie, que sepamos, tomó nota por escrito de la ingente cantidad de palabras (discursos exhortativos, dichos proféticos, diálogos con sus amigos o con sus oponentes, oraciones, conversaciones íntimas con sus discípulos, enseñanzas en parábola, etc.) [172] que Jesús pronunció a lo largo de su ministerio público. Ni siquiera sus discípulos más asiduos debieron de pensar, en vida de Jesús, que ellos tendrían que transmitir a otros la doctrina sustancial del Maestro. Sólo, que sepamos, había enviado a los

tamento, (cit. en BIBLIOG. IV); SABOURIN, L., *La Christologie à partir des textes clés*, (cit. en BIBLIOG. IV).

171. Cfr. AGUA, A. DEL, *El Derásh Cristológico*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 206-217; MUÑOZ LEÓN, D., *Derás*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 201-541.

172. Cfr. Ioh 20,30-31.

Doce discípulos, por parejas, a predicar la buena nueva de la cercanía del Reino de Dios por algunos pueblos de Galilea [173], y/o a «otros setenta y dos» en una misión semejante [174]. Cuando, poco antes de su Ascensión, les da el mandato universal de predicar el Evangelio [175], debieron de hacer un esfuerzo continuado, con el auxilio del Espíritu Santo [176], para recordar y comprender aquellos episodios que habían vivido junto a Jesús y, al menos, lo sustancial de su enseñanza, hasta poder ser los fieles «testigos oculares y ministros de la palabra» [177]. Aunque recordaran con fidelidad unas y otras cosas, resulta imposible, aún incluso en el sistema memorístico de los antiguos, que reconstruyeran en su literalidad las palabras de Jesús, salvo sentencias solemnes, refranes, y piezas literarias de especiales características para ser recordadas con exactitud [178]. Así, pues, cuando se habla de la *ipsissima vox Iesu*, hay que investigar en cada caso el grado de literalidad con que se nos conserva. Además, toda persona inteligente transmite un mensaje adaptando su forma de expresión a las mentalidades y condiciones de aquellos a quienes se dirige; empleará, pues, el modo de decir más conveniente. La fidelidad en la transmisión del mensaje radica más en la forma de decir adaptada a los oyentes o lectores, que en la materialidad de repetir las mismas palabras. Los estudios recientes de crítica literaria de los Evangelios coinciden en estimar estos criterios como los válidos y razonables, frente a una rígida materialidad en la identidad de las palabras, como se pensaba en décadas pasadas, influidas por la obsesión «objetivista» del historicismo.

3) El *discurso indirecto*. Mediante él, quien narra no in-

173. Cfr. Mc 6,6b-13; Mt 10,5-15.
174. Cfr. Lc 10,1-12.
175. Cfr. Mt 28,19-20; Mc 16,11-18.
176. Cfr. Lc 24,49; Ioh 14,26; 15,26-27.
177. Lc 1,2.
178. La crítica contemporánea se esfuerza, mediante las retrotraducciones al arameo y al hebreo, por recuperar las *ipsissima verba Christi*: se han reconstruido así muchos juegos de palabras, asonancias y consonancias, palabras de doble sentido, etc., que hacían enormemente vivo el modo de hablar de Jesús y facilitaban su recuerdo (cfr. JEREMÍAS, J., *Palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña*, (cit. en BIBLIOG. IV); IDEM, *La Ultima Cena*, (cit. en BIBLIOG. IV); IDEM, *Las Parábolas de Jesús*, (cit. en BIBLIOG. IV).

tenta repetir literalmente las palabras del protagonista de la acción, sino transmitir su contenido, con los modos propios de decir y las necesidades y características concretas del escrito en cuestión. Puede resumir, ampliar, ejemplificar, etc., el contenido que transmite. Es claro que los Sinópticos usan ampliamente de este tipo de discurso, dada la naturaleza de la transmisión de la enseñanza de Jesús, que hemos apuntado [179].

d) *Lo explícito y lo implícito en la Cristología sinóptica*

Páginas atrás dijimos que en los Sinópticos Jesús apenas habla de su propio ser [180]. Jesús dice mucho más de modo implícito que explícito. Tal característica se encuentra en los dichos y en los gestos. De manera semejante, los evangelistas sinópticos también dicen mucho más implícitamente [181] que de manera explícita. El tema es muy amplio; no podemos abordar el estudio de todo el texto sinóptico, sino sólo haremos algunas prospecciones, que sirvan de paradigma y pauta.

4. La Cristología implícita de los Sinópticos

a) *Las «antítesis» de Mt 5,21-48*

En las llamadas seis «antítesis» [182], el Primer Evangelio pone en labios de Jesús la fórmula, casi invariable, al co-

179 No obstante, debemos dejar constancia de que, entre los estudiosos modernos de la transmisión de los dichos de Jesús, se encuentran dos grandes maestros de la escuela escandinava del NT, que se muestran defensores convencidos del gran papel que desempeño el sistema memorístico en la transmisión de los logia Iesu Estos dos investigadores son Riesenfeld, H , especialmente con su trabajo *The Gospel Tradition and its Beginnings*, publicado en «*Texten und Untersuchungen*» 73 (1959) 43-65, y Gerharsson, B , sobre todo con su libro *Memory and Manuscript Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961

180 En este aspecto hay una diferencia muy notable con el Evangelio de San Juan

181 Es decir, los Sinópticos son mucho más ricos por el modo de presentar los episodios y las palabras de Jesús, que por los comentarios que ellos (y/o la tradición que esté en su base, en cada caso) añadan para aclarar o explicitar el sentido de las palabras o de los acontecimientos

182 Mt 5,21-22 27-28 31 32 33-34 38-39 43-44

mienzo de ellas: *'Ekoúsate hóti erréthe toîs archaíois* («oísteis que fue dicho a los antiguos»), seguida del correspondiente contenido de cada antítesis; después, se introduce la apódosis de cada antítesis por la segunda parte de la fórmula, también invariable: *«egò dè légo hymîn»* («pero/y yo os digo») [183]. El logion de Mt 5,21-48 es considerado por la mayoría de los exegetas actuales como histórico y auténtico en su contenido sustancial, y probablemente muy fiel incluso en su literalidad por lo que se refiere a las dos partes de la fórmula invariable [184]. La mayoría de los estudiosos cristianos actuales, sea cual fuere su confesión, consideran una clara novedad las dos partes de la fórmula, y no ven precedente alguno ni en el AT ni en el judaísmo. En palabras del que fue Director de l'École Biblique de Jérusalem: «Jesús dispone soberanamente de la Ley y de la Tradición, que él interpreta, profundiza e incluso corrige» [185]. En resumen, Jesús se coloca en el mismo plano de Yhwh como legislador divino [186].

b) *Jesús, mayor que el Templo, Jonás y Salomón*

Según el testimonio del Primer Evangelio, Jesús declara de sí mismo que es mayor (*meizon*) que el Templo [187], más grande que Jonás [188] y más grande que Salomón [189]. Estas afirmaciones de superioridad no son elegidas al azar: Las tres realidades con las que Jesús se compara parecen representar las tres partes del AT, a saber, Toráh, Profetas y Libros Sapienciales [190]. Ser mayor que ellas parece significar también que Jesús no sólo es mayor que el Sumo Sacerdote [191] (relación con el Templo), y que cualquier Profeta (ejemplificados

183 Cfr CASCIARO, J M, *Las antitesis de Mt 5,21-48, ¿Halakhôt de la Torah o algo mas?* en «Revista Catalana de Teologia», 14 (1989) 123-132

184 Cfr JOHNSON, L T, *The Writings of the N T*, (cit en BIBLIOG IV), pp 184-190

185 BENOIT, P, *La divinite de Jesus*, en «Lumiere et Vie» 19 (1953) 51

186 Cfr DREYFUS, F, *Jesus, savait-il qu'il etait Dieu?*, (cit BIBLIOG IV), p 47, CASCIARO, J M, *Universalidad de la etica cristiana*, (cit en BIBLIOG IV), 309-327

187 Cfr Mt 12,6

188 Cfr Mt 12,41

189 Cfr Mt 12,42

190 Cfr JOHNSON, L T, *op cit*, p 180, nota 10

191 Cfr CASCIARO, J M, *Fundamentacion Biblica de la identidad sacerdotal Aportacion de los Evangelios Sinopticos*, (cit en BIBLIOG IV), p 296

en Jonás), y que los Sabios de Israel (ejemplificados en Salomón), sino que se sitúa en un plano superior y distinto de ellos. ¿Quién puede existir que posea esas cualidades, sino sólo Yhwh?

c) *Las exigencias de Jesús para ser su discípulo*

En tiempos de Jesús, los jóvenes judíos que deseaban ser maestros, o simplemente judíos piadosos, procuraban ser admitidos como discípulos (*talmidîm*) de algún rabino. La llamada y elección de sus discípulos por parte de Jesús fue completamente distinta [192]. En las costumbres de la época, los *talmidîm* prestaban a sus maestros algunos servicios de cortesía y deferencia, semejantes a los que un joven debía prestar a sus mayores. Pero Jesús exige infinitamente más: *Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí* [193]. Pero ¿quién puede exigir el amor por encima de los afectos más fuertes de la tierra, si no es el mismo Dios? Sólo Yhwh había podido dar un mandamiento así de exigente. Jesús, o desvariaba, o tenía en su conciencia la convicción de su identidad divina.

d) *El final de Mateo*

Mt 28,20 dice: *Y enseñándoles a guardar todo cuanto yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.* El mandato apostólico universal termina así. Pero ese mandato de Jesús ¿qué abarca? ¿Incluye la Toráh, llevándola a su plenitud? Da la impresión de que quien cumple los mandamientos de Jesús ya cumple, perfeccionándolos, los mandamientos que Yhwh había dado en el Horeb-Sinaí por medio de Moisés. Los mandamientos antiguos no son derogados sino llevados a su plenitud [194]. Pero ¿quién tiene potestad para hacer eso, fuera del mismo Dios?

192. Cfr. entre otros pasajes: Mt 4,18-23; Mc 1,16-10; Lc 5,10-11; Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,27-28.
193. Mt 10,37. Texto paralelo, aunque con diferencias redaccionales, en Lc 14,26.
194. Cfr. Mt 5,17-20.

Por otro lado, estar con alguien, del modo tan solemne como está dicho en Mt 28,20, evoca fácilmente en un judío la *Shekináh*, esto es, la habitación de Yhwh en medio de su pueblo [195]. Parece que tenemos aquí otra equiparación de Jesús con el mismo Yhwh, pues de otro modo, ¿con qué poder podría ascender al Cielo y quedarse con sus seguidores hasta el final del mundo?

e) *El comienzo de Marcos: 1,2-3 y par.*

> *Como está escrito en el profeta Isaías:*
> *He aquí que yo envío a mi mensajero delante de ti*
> *para que prepare tu camino.*
> *Voz del que clama en el desierto:*
> *Preparad el camino del Señor,*
> *enderezad sus sendas.*

La cita, realmente, está compuesta por la unión de dos o tres textos distintos del AT [196]. Lo que podría resultar sorprendente es que los textos del AT se refieren explícitamente a Yhwh y, sin embargo, la cita de Marcos hace una transposición, aplicándolos a Jesús. Para ello se hacen unos cambios en Mc 1,2 y 3: en lugar de «ante mi» (= Yhwh en el texto del AT) se pone «ante ti» ; en vez de «el camino» (el camino de Yhwh), se dice «tu camino» (de Jesús); y en lugar «de nuestro Dios» (según el texto de la versión griega de los LXX), se dice «sus sendas», con la clara intención de referirse a Jesús. Tales cambios son adaptaciones cristológicas para identificar a Jesús con Yhwh, esto es, para confesar la divinidad de Jesús.

El texto no es atribuible a Jesús, sino a la tradición sinóptica que está en la base de Mc 1,2-3; Mt 11,10 y Lc 3,3-6, puesto que los tres Evangelios traen la cita adaptada. Esa tradición y los evangelistas han aplicado los procedimientos hermenéuticos del *derásh* judaico, que aquí, empleado por el NT, puede llamarse *derásh cristológico* [197].

195. Cfr. Ex 25,8; Ps 132,14; Ier 7,3.7; Ez 43,9; Ps 5,12.
196. Mal 3,1 (Ex 23,20a) e Is 40,3.
197. Cfr. AGUA, A. DEL, *El Derásh Cristológico*, (cit. en BIBLIOG. IV), 210-211.

f) *Conclusión*

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero alargarían demasiado nuestro discurso [198]. Con los expuestos pensamos que es suficiente para abrir el horizonte de las posibilidades exegéticas que ofrece el conocimiento de la antigua exégesis judía y neotestamentaria [199] y de los procedimientos por los que los hagiógrafos del NT expresaron su fe en la divinidad de Jesús, a partir de su cultura y formación teológica judaicas. En esos textos, mediante tales procedimientos derásicos, los hagiógrafos confiesan su fe abiertamente ante oídos judíos.

198 Puede consultarse MUNOZ LEÓN, D., *El Deras*, (cit en BIBLIOG IV), pp 201-541, AGUA, A DEL, *El Metodo Midrasico*, (cit en BIBLIOG IV)

199 Como escrito programatico y fundante de esta corriente exegetica esta el largo articulo de A DIEZ-MACHO, *Deras y Exegesis del Nuevo Testamento*, (cit en BIBLIOG IV) 37-89

14

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN LOS EVANGELIOS

1. La afirmacion de la divinidad de Jesús en los Sinopticos

a) *El Evangelio de Mateo*

Cualesquiera que sean las fechas que se adopten para la datación de la recensión griega del Primer Evangelio [200], lo cierto es que, al nivel de la redacción, la divinidad de Jesús es proclamada con firmeza. Desde la Resurrección del Señor habían pasado, por lo menos, unos cuarenta años; durante ellos la fe de la primitiva Iglesia había confesado y, hasta cierto punto, elaborado el dogma de la divinidad de Jesús [201]. El Evangelio griego de Mateo se inserta en esa corriente de la tradición y pondera los acontecimientos y las palabras de Jesús a la luz de esa fe, ya bien firme [202]. Esto que acabamos de decir respecto de Mateo, es aplicable a los otros dos Sinópticos [203].

200 La mayoria de los autores oscilan hoy dia entre las visperas de año 70 y el 85 las razones aducidas para unas u otras opciones no se imponen de modo definitivo

201 Unas muestras fehacientes de esa tradicion de fe las hemos visto al tratar el tema en las Epistolas de San Pablo

202 Cfr Rigaux, B , *Pour une histoire de Jesus, vol I Temoignage de l'evangile de Mattieu*, Desclee de Brouwer, Louvain 1967, pp 242-284 Edic españ *Para una historia de Jesus, vol II Testimonio del Evangelio de Mateo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1969

203 Las opciones mas comunes hoy asignan a la redaccion de Marcos una oscilacion de fechas que van desde el año 60 al 75 Para Lucas las fechas son un poquito anteriores a las de Mateo entre el 62 y el 80

A los pasajes del Bautismo de Jesús y del mandato apostólico universal, que ya hemos estudiado a propósito de la manifestación de la Trinidad y de Cristología implícita, habría que añadir ahora algunos otros, que muestran la divinidad de Jesús, con sus matices y riquezas particulares.

1) *El Himno de Júbilo*

Se encuentra en Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22. Es una oración íntima de Jesús con el Padre celestial. En ambos evangelios adopta una forma casi hímnica. Se le considera una joya de la tradición de *logia Jesu*, llamada la *Quelle*, la *Fuente* por antonomasia (o, simplemente, la *Q*), común a Mateo y Lucas. De ella la habrían tomado ambos evangelistas tras un trabajo redaccional. El estilo joaneo del *logion* es subrayado por todos los comentaristas [204], si bien, la temática no es extraña a la tradición sinóptica. Lo que más nos interesa ahora subrayar es que, con la inserción del logion, los evangelistas muestran lo que podemos llamar la igualdad entre el Padre y el Hijo. Es más, sobre todo el vers. 27 de Mt se entiende mejor si ha sido escrito desde la convicción de la existencia «ante Incarnationem» del Hijo, según se contempla reposada y profundamente en el Prólogo de San Juan.

2) *Las apostillas derásicas de Mateo*

Si se comparan algunos textos paralelos de Mateo con los de los otros Sinópticos, se observa que tienden a aclarar el sentido de las palabras escuetas de Jesús, a la luz de la fe común de la Iglesia, en el seno de la cual el primer evangelista escribe su libro.

Así, a la escueta confesión de la mesianidad de Jesús por parte de Pedro, en Cesarea de Filipo, según Mc 8,29 (*tú eres el Mesías*) [205], Mateo 16,16 aclara: *Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo*. Todo el mundo está de acuerdo que se trata de una adición aclaratoria de Mateo. Hay que advertir que esa aclaración tiene carácter didáctico, esto es, Mateo quiere que

204. Podría estar emparentado con Ioh 6,46; 7,29; 10,14-15.
205. En esta misma línea también Lc 9,20: el Mesías (=Ungido) de Dios.

sea entendida bien la palabra *Mesías* en el sentido que tiene aplicada a Jesús en la tradición de fe cristiana, no en otras ideas contemporáneas del Mesías que circulaban por medios judíos. Que era legítimo hacer esa traducción parafrástica lo hemos apuntado al mencionar la exégesis *derásica* judía y paleocristiana, normalmente empleada en las traducciones arameas del AT (*targumîm*) en los ambientes palestinenses de los tiempos de Jesús y los Apóstoles [206].

De manera semejante, en el episodio de Jesús andando sobre las aguas Mateo remodela el dato de tradición, transmitido seguramente antes por Marcos [207], con una solemnidad realmente majestuosa: *Y cuando subieron a la barca [Jesús y Pedro] cesó el viento. Los que estaban en la barca le adoraron diciendo: veraderamente eres el Hijo de Dios* [208].

Los textos que acabamos de evocar son suficientes para entender cómo el Primer Evangelio, mediante el procedimiento derásico, va mostrando la fe cristiana, bien asentada, en la que el título de «Hijo de Dios» era corriente. Y a este respecto hay que dar a los textos el valor que tenían ya en su contexto: en el estadio de la composición de Mateo, esos textos muestran claramente que Jesús era confesado como el Hijo de Dios, en el sentido fuerte del sintagma [209].

3) *El Evangelio de la Infancia*

Mateo destina su Evangelio, en primer lugar, a cristianos procedentes del judaísmo y, por tanto, acentúa aquellos rasgos que eran específicamente significativos para ellos, como el de que Jesús de Nazaret es el Mesías prometido en las antiguas Escrituras [210]. Sin embargo, ya en los dos capítulos

206. Cfr. DÍEZ-MACHO, A., *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV).

207. Mc 6,51-52 expresa así la reacción de los discípulos en la barca, tras el milagro de la andadura de Jesús sobre las aguas: *Y subió con ellos a la barca y cesó el viento. Entonces se quedaron mucho más asombrados; pues no habían entendido lo de los panes, porque su corazón estaba embotado.*

208. Mt 14,32-33.

209. Cfr. RIGAUX, B., *Testimonio del Evangelio de Mateo*, vol. 2, (cit. en BIBLIOG. IV).

210. No se trata sólo de una mera presentación del Evangelio. El Evangelista mismo está inmerso en el gozo de ese cumplimiento en Jesús de las esperanzas mesiánicas de Israel: es un Evangelio concebido en mentalidad y cultura judaicas.

del «evangelio de la infancia de Jesús», Mateo comienza directamente proclamando que en la concepción de Jesús, José no ha tenido parte alguna [211]. María dará a luz un hijo, con lo que se cumplirá la profecía de Isaías 7,14 [212]; a ese hijo llamarán *Immanu-El*, «Dios con nosotros», en el sentido fuerte de la expresión. El anuncio de Mateo sobre la identidad de Jesús es firme desde el comienzo: el hijo de María, es el Hijo de Dios.

b) *El Evangelio de Marcos*

En Marcos, como en los otros dos Sinópticos, especialmente en Mateo, aparece con frecuencia los títulos de Hijo del Hombre y de Mesías (=*Ungido*) [213]. El Evangelio de Marcos no ofrece ni largos discursos de Jesús, como Mateo, ni muchos *logia Jesu* enmarcados en episodios concretos de su ministerio público, como Lucas. Jesús es presentado, sobre todo, *en acción*. Esta es una característica del Segundo Evangelio que salta inmediatamente a la vista. Jesús obra los muchos milagros con un poder extraordinario, como con potestad propia, como si fuera Dios mismo [214]. Interpreta la Toráh con una *exousía* (potestad) y unos modos completamente nuevos y libres: exige sobre todo la pureza interior del hombre [215]; suprime toda clase de divorcio, declarando caduca la permisión mosaica de Dt 24,1-4 [216]. Perdona los pecados sin la menor duda de que tiene el poder para hacerlo [217]; etc.

Pero en Marcos, Jesús es aún más: es *el Hijo de Dios*. Este sintagma aparece bastantes veces, aunque con matices

Todos los comentarios actuales del Primer Evangelio ponen de relieve esa característica

211 Mt 1,20b *Un angel del Señor se le aparecio en sueños y le dijo Jose, hijo de David no temas recibir a Maria, tu esposa, pues lo que en ella ha sido concebido es obra del Espiritu Santo*

212 Mt 1,22-23

213 Por ej Mc 14,61b-62 *De nuevo, el Sumo Sacerdote le preguntaba, diciendole ¿Eres tu el Mesias, el Hijo del Bendito? Jesus respondio Yo soy, y vereis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder, y venir sobre las nubes del cielo*

214 Cfr p ej Mc 1,25 41-42, 5,10, 5,41, 9,39

215 Cfr p ej Mc 7,22

216 Cfr Mc 10,6-12

217 Cfr Mc 2,5-12 Aqui la afirmacion implicita de la divinidad de Jesus es clara

de diverso valor, por los personajes distintos que lo pronuncian [218]. Del conjunto de tales pasajes, sin embargo, resulta clara la estrecha relación entre el Padre (celestial) y el Hijo: nadie es Hijo de tal Padre como Jesús. La filiación divina de Jesús no tiene comparación con la de cualquier otro [219]. Sin embargo, como en los otros dos Sinópticos, pero quizá de modo más acentuado en Marcos, Jesús siguió una prudente pedagogía en la manifestación de su mesianidad, para evitar falsas interpretaciones; de modo especial para que no confundieran su figura con la de un libertador político y nacionalista, frente a la dominación de Roma. Tal vez una muestra de *esa discreción* de Jesús fuese el llamarse a sí mismo *el Hijo del Hombre* [220]. Con ese modo de proceder iba también preparando a sus discípulos para que le reconocieran como el Mesías e Hijo de Dios, que reconciliaría a los hombres con Dios, no por medio del poder de los ejércitos, o de la fuerza política, sino por su propio sacrificio, porque *el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en redención por muchos* [221].

Marcos comparte con Mateo y Lucas las teofanías del Bautismo de Jesús y de la Transfiguración. Ya hemos tratado del valor cristológico de esos episodios. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con la parábola alegórica de los viñadores inicuos [222]. Aunque el texto de los Sinópticos es sustancialmente el mismo, Marcos subraya la condición de *Hijo Unico Amado* del dueño de la viña de la parábola [223]. Es claro que Marcos ha proyectado, sobre la figura literaria del hijo del

218 En Mc 1,1 es claramente confesion del Evangelista En 14,6 es una pregunta del Sumo Pontifice (*¿eres tu el Mesias, el Hijo del Bendito?*) En 3,11 y 5,7 son los gritos de los demonios amenzados de expulsion por Jesus En 15,39 el Evangelista consigna con gusto esa confesion del centurion encargado de su crucifixion En 12,6, en la parabola de los viñadosres inicuos, Jesus se evoca a si mismo en la figura del Hijo del dueño de la viña

219 Cfr RIGAUX, B , *Para una historia de Jesus*, vol I *El Evangelio de Marcos*, (cit en BIBLIOG IV) especialmente pp 142-145

220 Cfr Mc 2,10 28, 8,31 38, etc

221 Mc 10,45, Mt 20,28, cfr Lc 22,27 Cfr SABOURIN, L , *La Christologie a partir des textes cles*, (cit en BIBLIOG IV)

222 Mt 21,33-44, Mc 12,1-12, Lc 20,9-19

223 Mt 21,37 dice *Por ultimo les envio a su hijo, diciendose A mi hijo lo respetaran* Mc 12,6, en cambio, enfatiza *Todavia le quedaba uno, su hijo amado, y lo envio por ultimo a ellos, diciendose A mi hijo lo respetaran*

dueño de la viña, su propia fe acerca de Jesús como Hijo Unico del Padre [224].

En conclusión, la identidad de Jesús es presentada en Marcos no como una enseñanza enunciativa sobre su condición divina, ni como una consecuencia que se desprenda principalmente de lo que Jesús diga acerca de sí mismo. La divinidad de Jesús aparece fundamentalmente de su actuación. Marcos ha sabido «hacer hablar» a Jesús con el *lenguaje de la acción.* Y en esos gestos, Jesús se muestra como el Hijo único del Padre. Aunque el Evangelista no haga una especulación acerca de la divinidad de Jesús, el retrato que de él nos hace es un reflejo fiel y claro de esa convicción profunda.

c) *El Evangelio de Lucas*

Lucas más que los otros Sinópticos habla del carácter profético de Jesús [225]: nadie como él puede hablar en nombre de Dios [226]. Lucas subraya la misteriosa relación del Espíritu Santo con el ministerio profético de Jesús en el Bautismo [227], en las tentaciones del desierto [228], en la sinagoga de Nazaret [229], etc. Pero un relieve peculiar adquiere en Lucas la presentación de Jesús como *el Salvador.* Ya aparece desde el «evangelio de la infancia»: en los cánticos del *Benedictus* y del *Magnificat,* en el *Anuncio a los Pastores* de Belén, en el *Cántico de Simeón,* etc. El carácter salvífico de la obra de Jesús se manifiesta en multitud de ocasiones: curación de enfermedades [230], liberación de la posesión diabólica [231], perdón de los pecados [232], etc. Pero la salvación exige fe en Jesús y la plenitud de esa salvación no se alcanzará de modo definitivo en esta vida, sino en la venidera [233].

Como los demás Sinópticos, Lucas es claro en mostrar

224 Coincide aquí Marcos con Ioh 1,18
225 Cfr Lc 9,19, 13,33, 24,19
226 Cfr Lc 4,18 43, 9,45, 19,21
227 Lc 3,22
228 Lc 4,14
229 Lc 4,16-30
230 La hemorroisa 8,43-48, el ciego de Jerico 18,35-42, la hija de Jairo 8,50, etc
231 El Geraseno 8,26-39
232 La Mujer pecadora 7,50, Zaqueo 19,9-10
233 Cfr 9,24, 13,23, 18,26

la divinidad de Jesús, desde los episodios de la infancia hasta los de las apariciones del Resucitado. Al leer el Tercer Evangelio hay que llevar mucho cuidado para ver hasta qué punto hablan el Evangelista o sus fuentes: la razón es que, de un lado, Lucas tiene una convicción de fe firme y honda y, de otro, es muy respetuoso con sus fuentes, sean éstas la tradición que se remonta hasta la *ipsissima vox Iesu*, o las tradiciones orales sobre los episodios de la vida, o bien las fuentes escritas sobre dichos o hechos que pudiera haber consultado [234].

Así, en los capítulos I y II («evangelio de la infancia») la cristología de Lucas ofrece expresiones muy arcaicas, surgidas y conservadas en los primitivos medios de la tradición judeo-cristiana y, al mismo tiempo, una reelaboración a la luz de una fe cristiana más desarrollada [235]. Expresiones muy arcaicas, judeo-cristianas primitivas, de la divinidad de Jesús son, en general, las del *Anuncio* del arcángel a Santa María: *será llamado Hijo del Altísimo* [236]; *reinará eternamente sobre la casa de Jacob y su Reino no tendrá fin* [237]; *Por eso, el que nacerá Santo será llamado Hijo de Dios* [238].

El *logion* de Jesús niño *hallado* en el Templo [239] conserva en el texto lucano el encanto de su misteriosa ambigüedad pero, al mismo tiempo, muestra la conciencia del Niño de ser el Hijo de Dios, de manera contrastante con la pregunta de María [240]. La respuesta de Jesús —las primeras palabras de él que recoge el Evangelio de Lucas— muestran, pues, su Filiación divina en sentido fuerte [241].

234 Las indicaciones que da Lc 1,1-4, no obstante la claridad inicial, resultan insuficientes para las exigencias críticas del estado actual de los estudios exegéticos

235 Cfr MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia* vol 3, (cit en BIBLIOG IV), sobre todo pp 269-277

236 Lc 1,32

237 Lc 1,33

238 Lc 1,35 Sobre los problemas de puntuación y traducción de esta frase cfr CASCIARO, J M., *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, en AA VV., *Masculinidad y Feminidad en el mundo de la Biblia*, (cit, en BIBLIOG IV), pp 653-658

239 Lc 2,49 *¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es necesario que yo esté en las cosas de mi Padre?*

240 Lc 2,48b *Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira que tu padre y yo te buscábamos angustiados*

241 Cfr RIGAUX, B., *op. cit.*, vol 3 *El Testimonio del Evangelio de Lucas*, pp 97 y 309, AA VV., *Sagrada Biblia Santos Evangelios*, Pamplona 1990 (cit en BIBLIOG II), nota a Lc 2,49

En la sesión ante el Sanedrín Lucas añade tras la primera respuesta de Jesús: *Luego ¿tú eres el hijo de Dios? Les respondió: vosotros decís que yo lo soy*[242]. La diversidad de redacción del logion en los tres Sinópticos[243] hace muy difícil su reconstrucción con garantías de exactitud literal; sin embargo, no nos es necesaria tal exactitud material para ver, en el nivel de la redacción de los tres Sinópticos, una declaración de su divinidad por parte de Jesús. Ahora bien, hay que señalar que el texto de Lucas es menos fuerte en tal declaración: esta actitud está en conformidad con lo que dijimos antes: Lucas es muy fiel a sus fuentes; los otros dos Evangelios han podido reforzar por exégesis *derásica* las palabras originales; Lucas es más sobrio y se atiene a un respeto más literal de las frases. Fenómeno parecido lo encontramos también en la exclamación del centurión ante Jesús muerto en la Cruz: Mt 27,54-55 escribe: *El centurión y los que estaban con él custodiando a Jesús, al ver el terremoto y lo que pasaba se llenaron de un gran temor y dijeron: En verdad éste era Hijo de Dios.* Por su parte, Mc 15,39 dice casi lo mismo: *El centurión, que estaba enfrente de él, al ver cómo había expirado, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.* Sin embargo. Lc 23,47 es mucho menos explícito: *El centurión, al ver lo que había sucedido, glorificó a Dios diciendo: Verdaderamente este hombre era justo.*

En conclusión, Lucas comparte la misma fe en la divinidad de Jesús que los otros Evangelistas. Pero su interpretación de los hechos y, aún más claramente, la transmisión de las palabras de sus fuentes parece ser más conservadora de la literalidad[244]. Podríamos decir que, tal vez por su formación más helenística y menos judaica, hace un uso más parco de la hermenéutica derásica. Esta circunstancia le lleva a ser menos explícito en algunos textos de triple tradición que los otros dos Sinópticos. En cambio, es explícito en aquellos casos en que la fuente era ya realmente explícita.

242. Lc 22,70.
243. Cfr. Mt 26,63-64; Mc 14,61-62.
244. Es la misma conclusión a la que llega B. RIGAUX en *El Testimonio del Evangelio de Lucas*, ya cit., pp. 312-313.

d) *Una advertencia final*

En el presente capítulo nos hemos ocupado de la divinidad de Jesús, formando parte del tema de la revelación de Dios en el Nuevo Testamento. No haría falta decir que nuestro tratamiento, por razones obvias de metodología, sólo contempla una parte del dogma cristológico, que abarca igualmente la *humanidad* del Salvador: la fe cristiana confiesa que Jesucristo es *verus Deus et verus homo* [245]. Cualquier exageración que negara una u otra dimensión (naturaleza) de Jesucristo constituiría un error. Ni siquiera en la vida de piedad cristiana y en la predicación popular sería conveniente acentuar una de tal manera que oscureciera la otra, porque esa «desfiguración» podría influir negativamente en el modo de dirigirse cada cristiano a Jesús [246]. Los místicos españoles, y eminentemente la Doctora de la Iglesia Santa Teresa, supieron dirigirse a Jesús contemplando su Santísima Humanidad, la riqueza insondable de su ser teándrico, y escribir de El de modo admirable y correcto.

2. La divinidad del Verbo en el «corpus» de San Juan

a) *Introducción*

El Cuarto Evangelio es uno de los escritos del NT más explícito en lo que se refiere a la revelación del misterio de la Santísima Trinidad. El Evangelista penetra en el abismo insondable de la divinidad y testimonia con hondura particular las palabras de Cristo, el *Monogenés* o Hijo Unigénito del Padre, el Lógos encarnado, el Verbo que está en el seno del Padre y que se hace hombre para darnos a conocer los secretos íntimos de la vida de Dios [247].

245. Con unas u otras formulaciones, esta confesión se encuentra en todos los Símbolos de la fe. No es necesario enumerarlos aquí.

246. Cfr. Cunningham, Ph. A., *Jesus and the Evangelists*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 209-212.

247. Se explica que el Evangelio de San Juan haya sido especialmente marginado por quienes no aceptan la divinidad de Jesucristo. Y, en cambio, esté de modo continuo en el Magisterio de la Iglesia cuando expone el dogma trinitario, como todo lo concerniente a la Encarnación del Verbo: cfr. por ejemplo, Dz 178.502.803.806. etcétera.

b) *El Verbo de Vida: 1 Ioh 1,1-2*

Acudimos de nuevo al *corpus* de escritos de San Juan para presentar la divinidad del Verbo. El Verbo es Dios y estaba junto a Dios: en el Prólogo ya nos ha revelado la divinidad y consubstancialidad del Verbo con el Padre. Estas ideas se repiten en el comienzo de la Primera Carta de San Juan:

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplaron y tocaron nuestras manos referente al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó» (I Ioh 1,1-2).

Comienza el autor de la epístola prescindiendo del encabezamiento y de la salutación, e incluso omite nombre y título, pero afirma su carácter de testigo de la manifestación del «Verbo de vida», Jesucristo. El Verbo que estaba con el Padre desde la eternidad (Ioh 1,1) se hizo hombre para procurar la vida eterna a la humanidad. El autor revela este gran misterio a sus lectores; pero no dirá nada que no esté bien atestiguado y así registra lo que él mismo vio, oyó, consideró y tocó.

Es el gran misterio de la entrada del *Lógos* en la historia, porque se ha hecho *sarx*.

c) *«Siendo hombre, te haces Dios»: Ioh 10,33*

Aludimos antes al Dios de la fe y al Dios de los filósofos, a propósito del término Logos; ahora, junto a esa unión, existe otra no menos decisiva, entre el *Logos* y la *sarx*, entre la fe y la historia. Jesús hombre histórico es el Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es el hombre Jesús. Dios se hace acontecimiento para los hombres por medio del hombre en quien aparece lo definitivo del ser humano y que es al mismo tiempo Dios mismo. Fue ya la objeción de los judíos al Señor:

«Le respondieron los judíos: No queremos lapidarte por obra buena alguna, sino por blasfemia; y porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Ioh 10,33).

Se puede observar al leer el Evangelio de San Juan que cuando Jesús habla de sus relaciones con el Padre, unas veces lo hace con verbos en presente y otras en tiempos del pasado. ¿Por qué? Porque el presente se refiere a las íntimas y constantes relaciones que el Hijo mantiene con su Padre, mientras que el pasado, tiempo histórico, corresponde al momento de la generación en el tiempo o Encarnación.

En el Bautismo del Jordán o en la Transfiguración del Tabor, el Padre tiene a Jesús como a su Hijo muy amado —es decir, su unigénito—. No habla de la generación eterna que por ejemplo se canta en el Salmo 2 (*gegénneka*, perfecto de eternidad en Ps 2,7) y que se cita textualmente en la Carta a los Hebreos [248], poniéndose así de relieve la generación eterna.

d) *«El engendrado por Dios»: 1 Ioh 5,18*

Se llama a Jesús en la Primera Carta de San Juan «el engendrado por Dios», el que hace que sus hermanos del mundo sean también «nacidos de Dios»:

«Sabemos que todo el engendrado por Dios, no peca, sino que el nacido de Dios le guarda y el Maligno no le toca» (I Ioh 5,18).

Es decir, contrapone la realidad del pecado a la naturaleza divina de Cristo. El argumento apunta a la causa de lo impecable: la impecabilidad es un signo verdadero de la divinidad. 1 Ioh 5,13-21 es la conclusión de la Carta: su finalidad, como la del Cuarto Evangelio, es inculcar en sus lectores la idea de que la esperanza que abrigan ellos de conseguir la vida eterna tiene una firme base, porque creen en la divinidad de Jesús [249].

La expresión «el engendrado por Dios» (*ho gennetheís ek tou Theou*) se entiende de la generación divina que no cesa de realizarse, que está en un continuo y progresivo *fieri* a lo largo de la existencia cristiana. El sentido en que hay

248. Cfr. Hebr 1,5 y 5,5: lo veremos después.
249. Cfr. BONSIRVEN, J., *Teología del Nuevo Testamento*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 57 y ss.

que entenderla ha quedado ya dilucidado en el Prólogo, mediante la imagen de un sublime nacimiento y generación [250] y después repetido en la conversación de Cristo con Nicodemo [251].

También parece que Jesús hace referencia a esta generación eterna cuando habla de su salida del Padre y de su retorno a Él: «*Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre*» (Ioh 16, 28). También cuando, en la misma oración sacerdotal, recuerda a su Padre «el amor con que los amó» y que se extiende a todos sus hermanos en el mundo, ya que les comunica ese nombre divino, que es la naturaleza divina:

«Yo en ellos y Tú en Mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que Tú me has enviado y los has amado como me amaste a mí» (Ioh 17,23).

Pero aun aquí habla de ese amor dentro del tiempo histórico. Amor que es principio del nombre divino, y de la gracia, que posee plenamente, porque está en el origen de su persona y de su misión en el mundo:

«Les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer, para que el amor con que Tú me amaste esté en ellos y yo en ellos» (Ioh 17,26).

San Juan reasume el núcleo de la historia de la zarza ardiente de manera sugestiva. El núcleo es la idea del nombre de Dios, esto es, que Dios se nombra a Sí mismo, que el hombre puede llamar a Dios usando su Nombre. Bajo este aspecto el Evangelista establece un paralelismo entre Jesús y Moisés. San Juan nos describe a Jesús como aquel en quien adquiere pleno sentido la narración de la zarza ardiente. Estamos viendo en Ioh 17 como una serie de círculos en torno a esta idea: «Jesús es quien revela el nombre de Dios» [252]. Cristo es la misma zarza ardiente en la que se revela a los hombres el nombre de Dios. Por eso, la idea del nombre

250. Ioh 1,13.
251. Ioh 3,3. Cfr. De la Potterie, I., *La Verdad de Jesús*, (cit. en Bibliog. IV).
252. Ioh 17,6.11.12.26.

entra aquí en un nuevo estadio decisivo. El nombre no es sólo una palabra, sino una persona: Jesús. Toda la cristología, es decir, la fe en Jesucristo, se convierte en una explicación del nombre de Dios y de todo lo que dice este nombre. En Jesús Dios entra para siempre en la historia de los hombres. El nombre ya no es simple palabra que aceptamos, sino *sarx*, esto es, carne de nuestra carne y hueso de nuestro hueso. Dios es uno de los nuestros. Lo que la escena de la zarza ardiente significaba, se realiza realmente en aquel que es Dios y hombre.

e) *El «salido de Dios»: Ioh 8,42*

Jesús, decíamos, apenas habla de su generación divina, mientras que son muy frecuentes las referencias a su Encarnación. ¿Por qué? Porque este último misterio importa mucho más a los fieles, ya que es la fuente de todas las gracias que reciben en la economía salvífica cristiana.

Ahora bien, la expresión que usa San Juan de «hacerse carne» [253] no se encuentra en labios de Jesús. Sin embargo, el Apóstol tiene dos maneras de expresar esta idea, que la mayoría de las veces van juntas, aclarándose mutuamente. Nos referimos a las expresiones: *Ha salido de Dios y Dios le envió:*

«Jesús les dijo: Si Dios fuere vuestro Padre, me amaríais; pues de Dios he salido y venido. Yo no he salido de mí mismo, sino que El me ha enviado» (Ioh 8,42).

La primera expresión «de Dios he salido» hay que entenderla con todo el rigor de la palabra. No solamente que ha venido de Dios, sino que procede de El. Y así de esta forma lo presenta como «principio», que procede del Padre.

A la expresión «El que me ha enviado» —tan abundante en San Juan— le debemos de dar un sentido especial. Jesús es un representante del Padre. Pero un representante que no se separa de El: «El que me ha enviado está conmigo;

253. Ioh 1,14; I Ioh 4,2.

no me ha dejado sólo porque yo hago siempre lo que le agrada» [254]. Respuesta del Señor al ver que no le entendían, o como dice el Evangelista: «Ellos no entendieron que les hablaba del Padre» [255].

Pues bien, estas dos ideas definen la *misión* del Hijo y son, a la vez, objeto de la fe cristiana: «Al decir estas cosas muchos creyeron en El» [256].

f) *Despedida en la Ultima Cena: Ioh 16,27.30*

Veámoslo en aquel momento de despedida e intimidad en el ambiente de la Ultima Cena. Habla Cristo:

«Os he dicho estas cosas por medio de comparaciones. Llega la hora en que ya no os hablaré por comparaciones, sino que abiertamente os anunciaré las cosas acerca del Padre. Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y habéis creído que yo salí de Dios. Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre. Dicen sus discípulos: Ahora sí que hablas con claridad y no usas ninguna comparación; ahora vemos que lo sabes todo, y no necesitas que nadie te pregunte; por esto creemos que has salido de Dios» (Ioh 16,25-30).

Jesús resume a los suyos el misterio de su Persona: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre». Estas palabras arrancan de sus discípulos admiración: «¡Ahora sí que hablas con claridad!». Palabras que suponen un reconocimiento del origen divino de Jesús.

g) *El «enviado del Padre»: Ioh 17,8*

Lo mismo volvemos a encontrar expresado en la oración sacerdotal del capítulo 17. «*Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú has enviado*» [257]. Después de la petición al Padre para

254. Cfr. Ioh 8,29.
255. Ioh 8,27.
256. Ioh 8,30. Cfr. GARCÍA-MORENO, A., *Cuestiones sobre los escritos de San Juan*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 3-20.

la glorificación de la Humanidad de Jesús y la aceptación por parte del Padre de su Sacrificio en la Cruz, ruega por sus discípulos, en una segunda petición, y, entre otras cosas, dice:

«Ahora han conocido que todo lo que me has dado proviene de Ti, porque las palabras que me diste se las he dado y ellos las han recibido y han reconocido verdaderamente que yo salí de Ti, y han creído que Tú me enviaste» (Ioh 17,7-8).

Estas palabras de Jesús constituyen un compendio de todo lo que estamos exponiendo.

De cualquier forma, tanto «salir» del Padre, como «ser enviado por el Padre» suponen un estado anterior en que el Hijo subsistía junto a Dios. Jesucristo consciente de su filiación divina, tiene a la vez conciencia de su preexistencia junto al Padre. Esto se afirma claramente en los escritos de San Juan, y ya hemos visto cómo se expresa en los Evangelios sinópticos y en el corpus paulino.

257. Ioh 17,3.

15

RECAPITULACION: EL HIJO DEL PADRE

1. El misterio del ser teándrico de Jesús

La realidad humana de Jesucristo nos conduce al misterio de su Persona: la armonía y perfección humanas de Jesús son un auténtico milagro moral, que no se explica sin la aceptación del testimonio que él mismo nos da sobre su mesianidad y divinidad. Los relatos evangélicos, sin hacer vivisecciones conceptualistas, nos presentan claramente a Cristo como un ser único que tiene reacciones, cualidades y poderes tanto divinos como humanos. Los testigos presenciales recogen hechos y gestos del Maestro, sin disociar en una dualidad los dos horizontes –divino y humano–, sino, al contrario, relacionándolos en una unidad personal. En los hechos y palabras de Jesucristo hay siempre algo divino, si bien su divinidad no se presenta en todo su esplendor y se revela en lo humano. Este es el misterio del Hombre-Dios. Según los textos de los Sinópticos, las declaraciones más explícitas de su carácter divino las hace Cristo sobre todo en las últimas discusiones con los escribas, poco antes de su Pasión. Declararse *Hijo de Dios* era la mayor de las blasfemias, ya que ni al mismo Mesías atribuían las interpretaciones judías una procedencia divina en el sentido fuerte de la palabra.

Por eso, Jesús, al principio de su predicación se abstiene de afirmaciones públicas tajantes, pero insinúa y manifiesta su naturaleza divina en su modo de actuar y en afirmaciones mediante las que se declara superior a las

realidades fundamentales de Israel: a la Ley, al sábado, al Templo.

a) *El título de «Hijo del Hombre»*

Por ello, prefiere habitualmente usar la expresión «Hijo del Hombre», que le servía de una parte para insinuar su carácter mesiánico y, de otra, le ponía a salvo de denuncias que le comprometieran como blasfemo y le permitían ir preparando a sus oyentes. En efecto, Jesús venía a cumplir y realizar las esperanzas mesiánicas de Israel; pero esta realización superaba en los planes de Dios el contenido de esas mismas esperanzas. La expresión «Hijo del Hombre» viene a ser como un cuadro en blanco sobre el que se invita implícitamente a sus discípulos a que poco a poco vayan definiendo el retrato. Es llamativo que Jesús sólo se llame con este nombre antes de la Resurrección y la primitiva cristiandad nunca lo usara. ¿Cómo entendía el mismo Cristo este título? ¿Hacía referencia al misterioso personaje del libro de Daniel? En su respuesta al Sumo Sacerdote, así lo deja entrever [258]. Desde luego, bajo este enigmático nombre, «el Hijo del Hombre», se recogen una serie de aspectos que están de acuerdo con la figura y predicación de Cristo; por ejemplo, su carácter celeste y trascendente, el triunfo final de su venida gloriosa y su actividad de Juez. De hecho, no todos entienden esta expresión, porque la muchedumbre pregunta en cierta ocasión al Señor: ¿Quién es el Hijo del Hombre? [259].

Además, por contraste, el mismo término tal como lo usa Jesús, insinúa, no precisamente prerrogativas trascendentes, sino sufrimiento y dolor. Aunque no se diga expresamente, podríamos encontrarlos en los oráculos del libro de Isaías, llamados «Poemas del Siervo de Yahwéh» [260], que por sus sufrimientos redentores mereció una gloria divina. De manera que el título que Cristo se da a Sí mismo –Hijo del Hombre– pone de relieve los dos aspectos de la misión del verdadero Mesías.

En algunos casos el mencionado sintagma puede haber

258. Cfr. Mc 14,52.
259. Ioh 12,34.
260. Cfr. Is 52,13-53.

sido empleado por Jesús como perífrasis sustitutiva del pronombre personal «yo» [261].

b) *Jesús, Maestro y Profeta*

¿Será Cristo un insigne doctor que enseña con autoridad y confirma su doctrina con milagros? Esto es evidente, y no pasa inadvertido a la reflexión de espíritus más selectos y finos, como el caso de Nicodemo, que nos cuenta San Juan: «Rabbí, sabemos que has venido de parte de Dios como Maestro, pues nadie puede hacer los prodigios que tu haces si Dios no está con él» [262]. También recogen los Evangelios la impresión de muchos oyentes de Jesús, de que están ante un Profeta, ante un gran Profeta: «Otros decían: Es Elías. Otros, en fin, decían: Es un profeta, igual que los demás profetas» [263]. Aún hoy día hay judíos que, de algún modo, conceden a Jesús este título, aunque le niegan una dignidad más alta.

c) *Jesús se revela «gestis verbisque»*

Sin embargo, ¿es esto suficiente? Porque si Juan Bautista es superior a los profetas, con mayor razón lo será Aquel a quién anuncia [264]. El Profeta pide que se acepte su mensaje por ser palabra divina; pero Cristo pide más, pide que sus discípulos se sometan a su persona. ¿Cómo hará el Señor que lo comprendan? Evidentemente, con palabras y con prodigios. La prudente lentitud de su pedagogía se debe, sobre todo, a que quiere que el reconocimiento de su mesianismo, el que le reconozcan y acepten como *Filius Dei*, sea una profesión de fe que brote de su experiencia espiritual; unas palabras, una fórmula al principio serviría de poco: no harían sino repetirla sin haberla entendido, sin una asimilación que diese fruto. De aquí que para manifestar su divinidad se servirá de sus obras, en las que quede claro su poder divino; y las palabras irán explicando sus obras. Y al revés.

261. Cfr. DÍEZ-MACHO, A., *La Cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en lugar de la primera*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 195-202.
262. Cfr. Ioh 3,2.
263. Cfr. Mc 6,15; cfr. 8,28; Mt 21,11; Lc 7,16.39; 9,8.19; Ioh 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17.
264. Cfr. Mt 11,9.

En efecto, Jesús afirma ser superior a los grandes personajes del AT, como Abraham, Moisés, Salomón y Jonás [265]. Se considera superior a las grandes instituciones tradicionales, como el Templo de Jerusalén, la institución del sábado y la Ley de Moisés [266]; declara que tiene un mensaje por el que suspiraron los antiguos profetas [267]. Se atribuye el poder de perdonar los pecados, algo exclusivo de Dios [268]. Y cuando realiza milagros lo hace en nombre propio y, de ordinario, sin acudir con súplicas a Dios como hacían los grandes taumaturgos del AT. Así dice al leproso: «Quiero. Sé limpio» [269], y a la joven difunta: «Levántate» [270]; no actúa Cristo con potestad divina delegada, sino en nombre propio, con fuerza propia. Los vientos se calman a su imperio, y los discípulos exclaman: «¿Quién es éste al que los vientos obedecen?» [271]; pregunta parecida a la de los que le oyen perdonar los pecados; es decir, ¿quién es éste que pretende hacer lo que sólo puede hacer Dios? Su impecabilidad es manifiesta; no se ve nunca que Jesús esté arrepentido de haber hecho algo mal, de sentirse culpable de nada; y además lo dice: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» [272]. Con toda naturalidad identifica su Reino con el de Dios, y afirma que como juez del mundo determinará la suerte de cada uno según sus obras. Basten estos trazos para mostrar la admiración de sus oyentes ante una figura humana, sencilla, humilde, con gran sentido común, lejos de extrañas alucinaciones o exaltaciones.

d) *El autoconocimiento de Jesús*

En resumen, todas estas obras y prodigios nos manifiestan que Jesús actúa no con poderes delegados de Dios, sino como el mismo Dios; especialmente son claros cuando nos

265. Cfr. Ioh 8,56; 12,41; Lc 10,24; Mt 12,41.
266. Cfr. Mt 12,6; 12,8; 5,21-47.
267. Cfr. Lc 10,24.
268. Cfr. Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.
269. Mc 1,41.
270. Mc 5,41.
271. Mt 4,23; 9,35; Mc 1,34.
272. Ioh 8,46.

fijamos en el lugar preponderante que ocupa el «Yo» en las declaraciones de Jesús [273]:

«Yo soy la luz del mundo», «Yo soy el pan de vida», «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida», «Yo soy el agua viva», «Pero Yo os digo...», «...entonces conoceréis que Yo soy», etc.; afirmaciones que recuerdan la voz de Yahwéh en las teofanías. Ningún hombre se ha expresado de esta forma. Cuando se tiene presente la profunda humildad de Jesús, no se encuentra otra explicación de este modo de hablar que la conciencia propia: sabía que poseía las propiedades divinas, sabía que era el *Filius Dei* [274].

2. Relación, unión y distinción de «Personas»: el Padre y Jesucristo, según el IV Evangelio

a) *Jesús llama a Dios «Padre suyo»: Ioh 5,17-18*

Los judíos comprendieron tanto lo que Jesús pensaba de sí mismo, como lo que intentaba sugerir a sus oyentes, cuando, repondiendo a la acusación de haber violado el sábado, afirma:

«Mi Padre opera siempre y yo también opero. Por esto los judíos con más ahínco buscaban matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que también llamaba a Dios Padre suyo, haciéndose igual a Dios» (Ioh 5,17-18).

La Ley de Moisés señalaba el sábado como el día del descanso semanal. Así los israelitas imitaban la manera de obrar de Dios en la Creación. Jesús rechaza la interpretación de que Dios en ese día hubiera dejado de actuar en absoluto [275].

Cristo llama Padre a Dios. Dios se desvela a lo largo de la historia de la salvación como bueno y generoso. De ahí

273. Se discute hoy hasta qué punto los frecuentes *logia* que comienzan por *Yo* y que no vienen más que en el Cuarto Evangelio, son literalmente de Jesús o han experimentado una remodelación redaccional del Evangelista.

274. Cfr. Dreyfus, F., *Jésus, savait-il qu'il était Dieu?* (cit. en Bibliog. IV).

275. Como observó agudamente San Agustín: *«los judíos entendieron lo que los arrianos no comprendieron. Los arrianos negaban la igualdad del Hijo con el Padre, que los ciegos judíos oyeron de boca del mismo Jesús».*

que sea llamado «Padre» y que tanto los individuos como el pueblo de Israel sean llamados hijos. Es decir, en el AT se prepara la revelación de la paternidad divina proclamando a Dios padre de todos los hombres y en especial del pueblo elegido [276]; verdad expresada y repetida por los Profetas [277]. También los jefes del pueblo israelita son llamados hijos de Dios, hijos de Yahwéh [278]. La revelación de la misericordia y del amor divinos lo muestran próximo y cercano «padre de los huérfanos y protector de las viudas» [279], de una bondad y amor que supera toda justicia. Se anuncia, además, que en la era mesiánica esa proximidad llegará a su culmen en el «Emmanuel» o Dios con nosotros [280]. Dios no es sólo el Creador que sostiene el mundo, sino el salvador: el justo implora al Padre todopoderoso para obtener la ayuda que necesita [281]. Pues bien, de esta forma el AT nos conduce a comprender la paternidad divina sobre la que se levantará la revelación que se nos hace en el NT: esa paternidad divina manifestada en la Historia no es más que el reflejo de una paternidad mucho más honda, propia de la vida misma de Dios.

Los judíos acusan a Jesús de «que se hace igual a Dios». No es del todo exacto; no es que el Señor se identifique pura y simplemente con Dios; sino que inaugurando la enseñanza trinitaria esencial, se dice a un tiempo: distinto del Padre —distinto en la persona, precisará la teología posterior— e igual al Padre —consubstancial en la naturaleza, con una participación plena en su ser y en su actuar, según terminología técnica posterior—. Es el *Filius Dei*, el *Unigenitus*, el Hijo Unico de Dios que vimos en el Prólogo de San Juan [282]. Los judíos entendieron que Jesús había blasfemado. No se enfurecieron porque dijera que Dios es Padre, sino porque llamaba él al Padre de una manera muy distinta a como le llamaban los demás hombres.

276. Ex 4,22.
277. Os 11,1; Ier 31,20; Is 63,16; 64,8.
278. Ps 89,27-28; 2 Sam 7,14.
279. Ps 68,5-6.
280. Cfr. Is 7,14.
281. Tob 13,4; Sap 2,16-17; 5,5; 14,3.
282. Cfr. MORUJÃO, G., *Relaçóes Pai-Filho em S. Joáo*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 21-144.

b) *Jesús llama al Templo «Casa de mi Padre»: Ioh 2,16*

Cuando Jesús sube a Jerusalén, estando próxima la Pascua, se proclama ante todos el Mesías Hijo de Dios, actuando con gran fortaleza y llamando a Dios Padre suyo:

«Y dijo a los que vendían palomas: Quitad esto de aquí, no hagáis de la casa de mi Padre un mercado» (Ioh 2,16).

Jesús antes de pronunciar estas palabras había hecho un látigo de cuerdas y había arrojado del Templo las ovejas y bueyes, y había volcado las mesas de los cambistas con el dinero. «El celo de tu casa me consume» [283]: se trata de una afirmación de Ps 69,10. El celo de Jesús por la gloria de su Padre no pasó inadvertido a los discípulos, que vieron en su conducta cumplidas las palabras del Salmo 69. El Señor ha hecho una afirmación trascendental: «No hagáis de la casa de mi Padre un mercado». «Casa de mi Padre» implica el título con el que reivindica su Filiación divina.

c) *Las obras que hago en «nombre de mi Padre»: Ioh 10,24-38*

Es muy rara la ocasión en que Jesús toma para sí el título completo de «Hijo de Dios». En una ocasión lo reconoce explícitamente; y, aun entonces, no para engañar, sino para hacer ver que el título le corresponde también por otro motivo, recuerda el nombre de «dioses» que da Dios a los destinatarios de su palabra [284]. En la fiesta de la Dedicación paseaba Jesús por el Templo y se entabla un diálogo con los judíos:

«Le decían: ¿Hasta cuándo nos vas a tener en vilo? Si tu eres el Cristo dínoslo abiertamente. Les respondió Jesús: Os lo he dicho y no lo creéis; las obras que hago en nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí» (Ioh 10,24-25).

283. Cfr. Ioh 2,17.
284. Cfr. Ioh 10,34-35. Cfr. De la Potterie, I., *La verdad de Jesús*, (cit. en Bibliog. IV).

Ya en otras ocasiones se había manifestado con sus palabras y sus obras como el Hijo Unico de Dios [285]. También se había dado a conocer explícitamente como Mesías y Salvador a la samaritana [286] y al ciego de nacimiento [287] ante las buenas disposiciones de éstos. Ahora reprocha a sus interlocutores que se resistan a reconocer las obras que El realiza de parte de su Padre [288].

d) *Yo y el Padre «somos uno»: Ioh 10,33*

Entonces Jesús les manifiesta su unidad sustancial entre él y el Padre [289]:

«Yo y el Padre somos uno. Los judíos tomaron de nuevo piedras para lapidarle. Jesús les replicó: Os he mostrado muchas obras buenas de parte del Padre; ¿por cuál de estas obras queréis lapidarme? Le respondieron los judíos: No queremos lapidarte por obra buena alguna sino por blasfemia; y, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Ioh 10,30-33).

La reacción de los judíos es un rechazo del misterio. Entonces, Jesús, para reafirmar la legitimidad de sus palabras, acude a dos argumentos que sus adversarios no podrán rebatir: el testimonio de la Sagrada Escritura —profecías— y el de sus propias obras —milagros—:

«Jesús les contestó: ¿No está escrito en vuestra Ley: Yo dije: Sois dioses? Si llamó dioses a aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar, ¿a quién el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros que blasfema porque dije que soy Hijo de Dios? Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, creed en las obras, aunque no me creáis a mí, para que conozcáis y sepáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Ioh 10,34-38).

285. Cfr. Ioh 5,19 ss.; 7,16 ss.; 8,25 ss.
286. Cfr. Ioh 4,26.
287. Cfr. Ioh 9,37.
288. Cfr. Cfr. Ioh 5,36 y 10,38.
289. Cfr. Morujão, G., *Relaçóes Pai-Filho em S. Joáo*, (cit. en Bibliog. IV), *passim*, espec. pp. 205-218.

Cita Jesús el Ps 82 en el que Dios reprocha a unos jueces su actuación injusta, a pesar de haberles recordado: «Dioses sois, todos vosotros, hijos del Altísimo» [290]. Si, según este Salmo, los hijos de Israel son llamados dioses e hijos de Dios, con cuánta mayor razón ha de ser llamado Dios Aquel que ha sido santificado y enviado por Dios Padre [291].

Hay otra ocasión en la que Cristo, según el IV Evangelio, se apropia el título de «Hijo de Dios». Marta y María le mandan recado de que Lázaro está enfermo:

Al oírlo Jesús dijo: Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, a fin de que por ella sea glorificado el Hijo de Dios» (Ioh 11,4).

Es muy probable que se lo apropiara y lo insinuase, cuando el Sumo Sacerdote le conjura a declarar si es el Hijo del Bendito [292]; los judíos le presentan a Pilato para que lo condene, porque se había dicho «Hijo de Dios» [293]; y en la Cruz se mofan sus adversarios, porque «ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora si es que le ama, ya que dijo «Soy Hijo de Dios» [294] y aquí hay algo más que una simple referencia a los textos bíblicos [295]: es una alusión a las pretensiones del Crucificado.

¿Reveló Cristo este título a los más íntimos, a los Apóstoles? Por supuesto, el Señor pretende que los Doce conozcan claramente que es el Hijo de Dios, pero se dará a conocer de una manera progresiva. En la solemne confesión de Cesarea de Filipo, cuando Pedro responde a la pregunta dirigida a todos sobre la naturaleza del Hijo del Hombre, según el texto de Mc 8,29, se proclama a Jesús el Cristo, el Mesías. Y precisamente es felicitado Pedro por esta confesión que nace de la revelación y no de inteligencia humana [296]. Poco

290. Ps 82,6.
291. Cfr. BONSIRVEN, J., *Teología del Nuevo Testamento*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 60-63.
292. Cfr. Mc 14,61. Cfr. SABOURIN, L., *La Christologie à partir des textes clés*, (cit. en BIBLIOG. IV).
293. Cfr. Ioh 19,7.
294. Mt 27,43.
295. Cfr. Ps 22,9; Sap 2,13.18-20.
296. Cfr. Mt 16,15-16.

tiempo después, en aquella otra profesión de fe: «Tú eres el Santo de Dios» [297], vuelve a expresar Pedro una convicción análoga. Y, finalmente, Jesús da profundidad a esas convicciones contándoles la declaración de su Padre en el bautismo de Juan en el Jordán: «Tú eres mi Hijo muy amado, en quien me complazco» [298], e invitando a los tres privilegiados a escuchar la voz celestial en la Transfiguración en el monte Tabor:

«Entonces se formó una nube que los cubrió, y se oyó una voz desde la nube que decía: Este es mi Hijo, el Amado, escuchadle a El» (Mc 9,17).

Así como en el Bautismo de Cristo, proclamado el misterio de la primera regeneración, se mostró la acción de toda la Trinidad (Cristo, la paloma del Espíritu Santo y la voz del Padre); así también en la Transfiguración que es como el sacramento de la segunda regeneración (la Resurrección), apareció toda la Trinidad: el Padre en la voz, el Hijo en el Hombre y el Espíritu Santo en la claridad de la nube. De esta manera lo comenta Santo Tomás [299]. La expresión «El Amado» revela a Cristo como el Hijo Unigénito del Padre cumpliendo las profecías del AT.

Ya en los últimos momentos de su vida, y queriendo Jesús disipar toda duda, responde al Sumo Sacerdote que le conjura a confesar si es el Hijo del Bendito:

Jesús respondió: Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder, y venir sobre las nubes del cielo» (Mc 14,62).

La «diestra del Poder» es un modo típicamente judaico de nombrar a Dios respetuosamente, sin pronunciar el nombre de Yahwéh. Para evitar la pronunciación de este nombre se decía *Adonay*, que significa «Señor mío». Los rabinos de la época de Jesús también empleaban otros modos sustitutivos del nombre de Dios; por ejemplo, «Presencia»

297. Ioh 6,69.
298. Mc 1,11.
299. Cfr. S.Th., III, q.45, a.4, ad 2.

(*Shekináh*), «Cielos» o también «Poder». Por tanto, tales relaciones son dichas para que vean que El es, en efecto, el Mesías, el Hijo del Bendito. «El Bendito» es otro modo judío de decir Yahwéh. Estamos pues ante una confesión solemne: Jesús no niega que es el Hijo del Bendito; e insiste además: «veréis al Hijo del Hombre...», que es la fórmula empleada por el profeta Daniel [300], para mencionar a un personaje misterioso, identificado con el Mesías. «Estar sentado» es signo de poder; el que se sienta es el Rey. «A la diestra del Poder» quiere decir que está sentado a la diestra de Yahwéh, y, por eso, en el mismo plano que Yahwéh. «Venir sobre las nubes del cielo», como ya estaba profetizado por Daniel, indica el origen divino de Jesús. Son formas de decir que podían entender el Sumo Sacerdote, el Sanhedrín y los judíos cultos: en tales expresiones se afirma la mesianidad de Jesús, su equiparación con el Padre, con Yahwéh y su Poder.

Además, Jesús se identifica con el Señor del que habla David [301] y de cuya elevada dignidad había tratado poco antes en otra escena que se narra en Mc 12,35-37.

Cuando Jesús habla a la muchedumbre, multiplica las alusiones que le facilitarán más tarde la exposición de esa misteriosa realidad. ¿Quién es ese hijo único, heredero de la viña, a quien los viñadores matan? [302] y ¿quién es la piedra rechazada por los constructores y que vino a ser después la piedra angular? [303]. Y ¿quién es el hijo de David, que es, en cambio, su Señor? [304].

e) *Jesús dice «Yo estoy en el Padre»: Ioh 14,8-10.20*

¿Cuál era la conciencia de Jesús acerca de su singularísima filiación divina? Empezaremos por distinguir los elementos que componen el título; y destacaremos dos: que el Hijo es *distinto* del Padre; y que recibe, a la vez, de El, en una

300. Cfr. Dan 7,13.
301. Cfr. Ps 110,1.
302. Mc 12,6-8.
303. Mc 12,10-12.
304. Mc 12,35-37.

unión perfecta, todo lo que el Padre, que es su principio, es y posee [305].

Jesús, pues, salido del Padre y enviado del Padre, en su relación con el Padre se nos muestra distinto de El, a la vez que se da una perfecta unión en el ser y en el obrar. Cristo llega a afirmar que está junto al Padre, que «el Padre y él son uno». Dice, además *uno* en género neutro (*hen* y no *heis*). Es decir, en nuestra terminología teológica posterior: unidad de naturaleza y no de persona:

«Jesús le contestó: Felipe, ¿tanto tiempo como llevo con vosotros y no me has conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que Yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (Ioh 14,8-10).

Mutua y perfecta interpenetración que sólo puede darse entre el Padre y el Hijo, porque son consubstanciales, según se explicará pocos siglos más tarde en terminología metafísica, y que hace que todos los bienes del Padre pertenezcan al Hijo y los del Hijo al Padre [306]. Para comprender estas palabras hay que aplicárselas a aquel que siempre y eternamente está recibiendo de su Padre el «nombre divino», la «gloria» y la «naturaleza divina» [307].

Esta unidad y consubstancialidad en el ser se manifiesta también en el obrar. Jesús lo dice de dos modos. El primero es más comprensivo. Queriendo demostrar por qué se debe creer que El está en el Padre y el Padre en El, dice:

«Las palabras que yo digo no las hablo por mí mismo. El Padre que está en mí realiza sus obras» (Io 14,10).

Estamos, pues, en el núcleo del misterio [308]. Es más, ahora todo esto lo conocemos por la fe, después será la visión, la contemplación:

305. Cfr. MORUJÃO, G., *Relações Pai-Filho em S. Joáo*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 209-215.
306. Cfr. Ioh 16,14; 17,10.
307. Cfr. Ioh 17,11; 17,22.23.24.26.
308. San Juan Crisóstomo dijo que la humanidad de Cristo –como repitió frecuentemente Santo Tomás– es el instrumento perfectamente dócil de la divinidad, *instrumentum coniunctum* (cfr. S. Th. III, q.2, a.6; q.13, a.2 ad 3; etc.).

«En aquel día conoceréis que yo estoy en el Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Ioh 14,20)

Desde un punto de vista más individual, Jesús pone en el mismo nivel su actividad y la del Padre. Ya vimos cómo para justificar que había curado en sábado decía: «Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo» [309]. Y argumenta para defenderse de tal acusación:

«Respondió Jesús y les dijo: En verdad, en verdad os digo que el Hijo no puede hacer nada por sí mismo sino lo que ve hacer al Padre; pues lo que El hace, eso lo hace del mismo modo el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él hace, y le mostrará obras aún mayores que éstas para que vosotros os maravilléis» (Ioh 5,19-20)

Estas palabras, y todo este discurso [310] nos enseñan la ley de la consubstancialidad de su ser: Es y únicamente quiere ser lo que recibe del Padre, quien a impulsos de su amor, le comunica todas sus prerrogativas [311].

La unión entre el Padre y el Hijo la encontramos en una expresión oscura, aunque muy sugerente: oración que pronunció el Señor, lleno de emoción, y que ya hemos comentado al tratar del Evangelio de San Mateo:

«Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo» (Mt 11,27).

3. Planteamiento y solucion de algunas dificultades

Una última consideración. En el Cuarto Evangelio se leen expresiones de la revelación de las relaciones de Jesús con su Padre que aparentemente rompen esa igualdad en el ser

309 Ioh 5,17

310 Es decir, Ioh 5,19-26

311 El Padre al reflejarse todo entero en el Hijo le comunica la misma e identica naturaleza divina, y, por tanto, el Hijo tiene las propiedades especificamente divinas, de vivificador y de juez Y de aqui, como consecuencia, radica la obligacion de los hombres de rendir al Hijo la honra que se debe al Padre

y en el obrar, la consubstancialidad. Por ejemplo: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo» [312]. Y paralelamente se traslada esta idea a los cristianos: «Sin mí no podéis hacer nada» [313]. O bien: «Si me amáseis, os alegraríais de que me fuese a mi Padre, porque el Padre es mayor que yo» [314]. Entonces: ¿El Hijo no puede hacer nada por sí sólo?—. ¿El Hijo es menor que el Padre?—. La «*distinción*» ¿no rompe la *unión*? Tratemos de explicarlo brevemente.

En San Juan, el Hijo, como Hijo y por ser Hijo, no es de sí mismo; por eso es uno con el Padre; es completamente igual al Padre porque El lo es todo junto al Padre salvo la relación de paternidad-filiación, porque no se atribuye nada propio, porque realmente no existe espacio alguno en el que actúe lo propio: coincide totalmente con El salvo en la relación opuesta de paternidad-filiación: por tanto, es «uno» con El.

En consecuencia, la palabra «Hijo» expresa la totalidad de esa unión. Para San Juan «Hijo» significa «ser de otro», relación. Es, pues, claro que el ser de Jesús como Cristo es un ser «de», esto es, «salido de Dios», «enviado de Dios», «enviado del Padre»; y un ser «para»; esto es, para que alcancemos la vida eterna y para que conozcamos al Padre; un ser que no se queda en sí mismo [315].

Ahora bien, hemos visto hasta ahora cómo en San Juan, junto a la noción de «Hijo», se encuentran otros dos conceptos cristológicos: la «misión» (salido de Dios y enviado del Padre) y la designación de Jesús como *Logos* o Verbo, como «palabra» [316]. También en el «discipulo amado» la teología de la «misión» es teología del ser como relación y de la relación como modo de unidad. Jesús es el enviado del Padre en quien se realiza todo lo que los demás enviados

312 Cfr Ioh 5,19 30

313 Cfr Ioh 15,5

314 Ioh 14,28

315 Y por ello, este ser es pura relacion (no substancialidad), y pura relacion subsistente Asi es como se expresa la teologia trinitaria a diferencia de las personas humanas que son sustancias subsistentes, las Personas divinas son relaciones subsistentes

316 Cfr García-Moreno, A , *Hermeneutica de los signos de San Juan*, en AA VV , *Biblia y Hermeneutica*, (cit en Bibliog I), pp 453-475

anunciaron antes: Jesucristo consiste en ser enviado del Padre; El es el enviado que representa al Padre. Y por ello, como verdadero enviado, es uno con el que lo envía. El concepto de misión explica el ser como ser «de» y «para»; de nuevo el ser se concibe como apertura sin reservas. San Juan aplica también esto a la vida cristiana cuando dice: «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros» [317].

Algo parecido ocurre con el término *Logos* aplicado a Cristo. La cristología del Logos, como teología de la palabra, es de nuevo apertura al ser, a la idea de relación, ya que siempre es verdad que la palabra esencialmente procede de alguien y se dirige a alguien; es una existencia que es camino y apertura.

4. Apunte cristológico de la Carta a los Hebreos

Antes de cerrar el tema nos parece necesario recordar algunos textos cristológicos de la Carta a los Hebreos, porque amplía y completa el sentido que daba Jesús a aquella expresión *Hijo de Dios*; y aclara el alcance en que la entendían sus oyentes. Ya indicamos que el título de Hijo de Dios en el AT se aplicó a Israel, a Salomón [318], etc. ¿Y qué decir del Ps 2,7? El Salmo 2 es un salmo mesiánico y cuando se lee: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado», la Carta a los Hebreos hace una exégesis tipológica; y esto es válido y significativo:

Y así Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose Pontífice, sino el que le dijo: Hijo mío eres tú, hoy te engendré» (Hebr 5,5).

Aquí se toma el Ps 2,7 para probar el sacerdocio de Cristo; y además es usada la filiación divina del Mesías para la exaltación o entronización como Rey universal de las naciones. En las primeras líneas de la Carta a los Hebreos, a modo de prólogo, se nos presenta en visión sintética toda la revelación divina, contraponiendo la del AT, en que Dios habló repetidas veces y de varios modos por los Profetas, y la del

317. Cfr. Ioh 13,20; 17,18; 20,21.
318. 2 Sam 7,14.

NT, en la que nos habló por su Hijo, cuyas prerrogativas se cantan:

Ultimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó en heredero de todo, por quien también hizo los siglos. El que es resplandor de su gloria e impronta de su esencia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la majestad en las alturas» (Hebr 1,2-3).

«Nos habló por su Hijo», es decir «por medio de» su Hijo. Y junto a este título se enumeran otros que apuntan directamente a la divinidad de Jesús. El Hijo es «resplandor de la gloria del Padre». La *gloria* es la manifestación de majestad que tiene Dios; el Hijo posee también, como el Padre, la *doxa*, manifestación de la majestad divina. Posiblemente aquí hay que pensar que aunque «a Dios nadie le ha visto jamás» [319], porque es inmaterial, por la Encarnación del Verbo, sin embargo, a Jesucristo sí que se le ve; se le ha visto. Ya leímos en el Prólogo: «y hemos visto su gloria» [320]. En consecuencia, a través de la Humanidad de Jesús vemos el resplandor de la gloria del Padre.

Otro título de su divinidad es «impronta de su esencia o sustancia». Son, evidentemente, términos poco decantados cuando se escribe esta Carta a los Hebreos. El término griego original que corresponde a «impronta» es *charactér*. Significa el sello que garantiza la autenticidad de algo; además, el sello es permanente, no se borra. El vocablo «esencia» en griego es *hypóstasis*; tiene un significado equivalente al latino *substantia* (así traduce la Vulgata). En el texto latino de la Neovulgata se lee: «splendor gloriae et figura substantiae». Aquí la «figura» está tomada en el sentido de figura impresa por el sello. Por eso, en vez de *substantia* podríamos decir *subsistencia*, pues la terminología teológica todavía no era firme. Los autores del NT no hablan de un modo técnico, usan el lenguaje normal; la terminología teológica va cuajando poco a poco con el decurso del tiempo.

319. Ioh 1,18.
320. Ioh 1,14.

En torno al nombre de *Imagen* (*eikón*, en griego) aplicado como título de Cristo se ha desarrollado una teología patrística y sistemática muy extensa [321].

«El que sostiene todo con su poderosa palabra». Parece un eco de Sap 7, 25-26, donde se nos habla de la Sabiduría de Dios. «Se sentó a la diestra de la majestad en las alturas» son casi las mismas palabras de Jesús en la revelación del juicio universal: «Veréis al Hijo del Hombre, sentado a la diestra del Poder, venir sobre las nubes del cielo». «Alturas» y «Cielo» es lo mismo.

Estos tres primeros versículos de la Carta a los Hebreos son, pues, de una enorme densidad teológica. Son formas de decir, muy cargadas de sentido, para expresar la divinidad de Jesús.

321. Recordemos los tres lugares del NT, expresiones paulinas, que resaltan la divinidad de Cristo; por vía de semejanza —sin nada de desemejanza—: *Imago Dei* (2 Cor 4,4), *Imago Dei invisibilis* (Col 1,15) y *splendor gloriae et figura substantiae eius* (Hebr 1,3). Pues bien, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, se ha dado cuenta de la relación íntima existente entre los títulos de Hijo, Verbo e Imagen. Cfr. *S. Th.* I, q. 34.

16

EL ESPÍRITU SANTO

1. Introducción [322]

Los textos antes seleccionados apuntan sobre todo a las relaciones –unión y distinción– entre el Padre y el Hijo, pero no tratan del Espíritu Santo. En el NT el *Pneuma* (Espíritu) aparece distinto del Padre y del Hijo, y se le da una misión importantísima: es el que sustenta y culmina toda la obra de la Redención.

2. El Espíritu de Dios en el AT [323]

Del *ruah Yahwéh* (Espíritu de Dios) se habla en el AT, desde el segundo versículo del primer capítulo del Génesis, como fuerza creadora y suscitadora de vida. Dios actúa por su «espíritu», por su virtud y opera tanto en la vida física [324], como en la vida religiosa. Al «espíritu» se le atribuye siempre lo que hacen los jefes del pueblo o su entusiasmo por llevar adelante las empresas encomendadas [325].

Además, algunos reciben el *ruah Yahwéh*, don de Dios, como una especie de espíritu permanente, que les da fuerza

322. Cfr. Garcia Cordero, M., *Teología de la Biblia*, vol. 3, (cit. en Bibliog. I), pp. 434-464.

323. Cfr. Koch, R., voz *Espíritu, A) El Espíritu de Dios en el AT*, en Bauer, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en Bibliog. III), cols. 334-335.

324. Cfr. Gen 1,2; 2,7; Ps 104,3.

325. Cfr. Idt 3,10; Idc 6,34; 14,5.19; 15,14.15.

y los mantiene siempre fieles y firmes en su misión; es el caso de José, Moisés, Josué, David, Eliseo, etc. También la vida moral recibe su fuerza a través de tal espíritu; y de él se dice que se derramará para restaurar el orden moral con ese corazón nuevo que, en la era mesiánica, será dado al pueblo [326]. El Mesías estará lleno de ese «espíritu» y el *ruah Yahwéh* será derramado en el tiempo mesiánico. En todos estos textos se nos habla de la virtud misteriosa, oculta, y poderosísima de Dios, pero todavía sin los perfiles de una «Persona», distinta en el seno de Dios. En el AT existe un verdadero sentido «intencional» por el que el Espíritu Santo aparece preparado para una revelación plena de su ser como Persona Trinitaria.

Por todo lo dicho podemos afirmar que la idea del *ruah* (espíritu) en la teología del AT ocupa un lugar importante. En general, el término *ruah*, que aparece en el AT unas 380 veces, se traduce por «espíritu». La LXX lo traduce la mayoría de las veces por *pneuma* (unas 264 veces). Pues bien, en el NT *pneuma* se encuentra unas 375 veces, con la misma riqueza de significación que en el AT, pero con un notable desplazamiento del acento y hasta del contenido. Se da una profundización desde el AT al NT en línea ascendente.

3. El «Espíritu» en el NT [327]

En el NT al Espíritu Santo se le nombra de muy diversas maneras: Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, Espíritu Santo y otras que veremos. Entre los Evangelios Sinópticos, es San Lucas el que más destaca la importancia del Espíritu, si bien donde alcanza un mayor relieve es sin duda en los Hechos de los Apóstoles, en el Cuarto Evangelio y en el *corpus* paulino. En los Sinópticos, y en especial en San Lucas, el Espíritu Santo aparece comunicándose al hombre como

326. Cfr. Is 32,15; Ier 31,31-34; Ez 25,27.

327. Cfr. Koch, R., voz, *Espíritu, B) El Espíritu Santo en el NT*, en Bauer, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en Bibliog. III), cols. 345-360; Leen, E., *El Espíritu Santo*, (cit. en Bibliog. IV); AA.VV., *Iniciación a la lectura del NT*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 295-299.

un don precioso, sin el cual no es posible alcanzar la salvación. Jesús es el *portador del Espíritu* de modo pleno; aunque se diga de otros que también lo poseen, como Juan Bautista, el Redentor es el único que lo recibe con plenitud [328]. Baja sobre Cristo en el Bautismo [329]; «lleno del Espíritu Santo», «Jesús es conducido por el Espíritu al desierto» [330]; regresa a Galilea y comienza su predicación [331]; da gracias al Padre en el Espíritu Santo [332]; da instrucciones a los Apóstoles «por medio del Espíritu Santo» [333]; expulsa a los demonios por el Espíritu de Dios [334].

Además de poseerlo con plenitud, Jesús lo promete e infunde a los discípulos [335]. Jesús Resucitado afirma que lo enviará [336]. Pero la actividad del Espíritu no tendrá lugar hasta que Jesús haya sido glorificado, y su acción se manifestará, especialmente en el Bautismo, como narra frecuentemente el libro de los Hechos.

Dada la amplitud del tema, seleccionaremos en primer lugar un grupo de textos [337] donde se trata al Espíritu Santo como Espíritu de Dios, en continuidad con el *ruah Yahwéh* del AT, con el significado de fuerza o virtud divina: sólo así se explican las expresiones como infundir el Espíritu Santo, bautizar, ungir, sellar, llenar con el Espíritu Santo. En los Sinópticos, quizá sólo un pasaje indica claramente al Espíritu Santo como «persona»: la fórmula del Bautismo que se lee en Mt 28,19. Este será el único texto que estudiaremos de los tres primeros Evangelios. Nos detendremos en San Juan, donde la teología del Espíritu Santo recibió su cuño definitivo. El Padre envía al Espíritu Paráclito [338], que de El procede [339], para enseñar a los discípulos (Ioh 14,26), para dar

328. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 5-VIII-1987.
329. Cfr. Mt 3,16.
330. Cfr. Lc 4,1.
331. Cfr. Lc 4,14.
332. Cfr. Lc 10,21.
333. Cfr. Act 1,2.
334. Cfr. Mt 12,28.
335. Cfr. Mc 13,11; Mt 10,20; Lc 12,12.
336. Cfr. Lc 24,49.
337. Cfr. Act 2,38; 8,15-17; 10,47-48 y 19,5-6.
338. Es decir, el Consolador, Paráclito: Ioh 14,26.
339. Cfr. Ioh 16,27.

testimonio de Jesús [340] y para convencer al mundo del pecado [341], etc.

El Espíritu Santo acompañará a los discípulos, enviado por Jesucristo [342], durante el largo intervalo hasta la vuelta del Señor [343].

También en el Apocalipsis piensa el autor inspirado en la condición que la Teología posterior expresa como una persona que se distingue del Padre y del Hijo. El Espíritu habla como una persona a la Iglesia [344].

4. El testimonio sobre el Espíritu Santo en el libro de los Hechos

El libro de los Hechos narra el establecimiento de la nueva Iglesia y la propagación inicial del Evangelio, tras la Ascensión del Señor, hasta llegar a Roma. Es un libro histórico, algo así como la primera historia del cristianismo. No es una simple crónica de sucesos. No puede ni debe separarse del Tercer Evangelio, con el que forma una indisoluble unidad de carácter narrativo y teológico. Pero los *Hechos* no pertenecen única ni principalmente al género histórico. Estamos ante un libro que, dominado por el interés religioso, narra los acontecimientos que bajo el impulso del Espíritu Santo manifiestan el proyecto salvador de Dios. San Lucas acentúa la importancia y la función del Espíritu Santo en la vida entera de la Iglesia. El Espíritu Santo es a la vez el Espíritu de Dios y el Espíritu de Jesucristo, realiza en Pentecostés la manifestación pública de la Iglesia y hace posible el comienzo de su actividad salvadora. El Espíritu es posesión y bien común de todos y cada uno de los cristianos, así como la fuente de la alegría y de la vibración espiritual que debe caracterizarles. Es el Espíritu quien llena y asiste de

340. Cfr. Ioh 15,26.

341. Cfr. Ioh 16,8-11. Cfr. De la Potterie, I.-Lyonnet, St., *La vida según el Espíritu*, (cit. en Bibliog. IV).

342. Cfr. Ioh 7,39; 16,7.

143. Cfr. Io 14,16. San Pablo no hizo teología sobre la *Persona del Espíritu Santo*. Se contentó con presentarlo obrando. Habla 145 veces del «espíritu». Cfr. Bonsirven, J., *Teología del Nuevo Testamento*, (cit en Bibliog. I), pp. 340-344.

344. Cfr. 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 14,13.

modo especial a los cristianos ordenados para desempeñar los distintos ministerios sagrados. El mismo Espíritu guía a la Iglesia en la elección de los jerarcas y misioneros y le impulsa y protege en el desarrollo de su actividad misionera y evangélica. Se ha dicho que la segunda obra de San Lucas podría denominarse «*el evangelio del Espíritu Santo*».

Act 15,28, menciona al Espíritu Santo en forma «personal»; no podrán interpretarse de otro modo estas palabras: «Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros». Lo más frecuente es la presentación del Espíritu Santo como fuerza de Dios que actúa a través de los sacramentos en la actividad evangelizadora de Pedro, Pablo y los demás.

a) *La conversión, el Bautismo y el Espíritu: Act 2,38-39*

Después de Pentecostés, Act 2,37-41 recoge el eco del discurso de Pedro en Jerusalén y las primeras conversiones:

«Pedro les dijo: Convertíos, y sea bautizado cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38).

El «convertíos» está en plena sintonía con el Bautista y Nuestro Señor, que había comenzado con esta palabra su predicación [345] y con los Apóstoles que recibieron el mandato de continuar lo que Jesús había iniciado [346].

Para los semitas el nombre es la persona; así «bautizar en el nombre de», significa «ser consagrado, dedicado o sujeto a alguien». Jesús ha demostrado ser el Mesías. Para unirse a su comunidad, para pertenecer a El hay que recibir su bautismo. De aquí que «bautismo en el nombre de Jesús» no es una fórmula litúrgica, sino una expresión para distinguir el bautismo cristiano de aquel otro de Juan el Bautista [347], o del dado a los prosélitos del judaísmo. La fórmula trinitaria de la despedida del Señor [348] y la pregunta de Pablo:

345. Cfr. Mt 3,2; 4,17.
346. Cfr. Lc 24,47.
347. Cfr. Act 19,5.
348. Cfr. Mt 28,19.

«¿Con qué bautismo habéis sido bautizados?» [349], muestran que es necesario un cierto conocimiento del misterio trinitario mencionado aquí y en Act 2,38-39 [350].

En fin, las condiciones que Pedro propone a los bien dispuestos son: el arrepentimiento y recepción del Bautismo; y con ello conseguirán la «salud», que incluye la remisión de los pecados —prerrogativa divina que viene de Jesús y que está directamente relacionada con el soplo del Espíritu Santo— y el «don del Espíritu Santo». Tal «don» era fácil de entender, porque acababan de ver sus manifestaciones externas: hablaban los Apóstoles y toda la multitud que escuchaba los oía en la lengua de cada uno. Y, además, aquellos hombres —los Apóstoles—, que no eran gente cultivada, instruida en letras, sin embargo, estaban diciendo cosas profundas, que superaban la formación y posibilidades personales y naturales. Los allí reunidos palpaban que había una sabiduría sobrenatural, no tanto para ver de modo especulativo, sino la aplicación práctica a la vida religiosa.

Este «don del Espíritu» no es otro que el que tantas veces fue anunciado por los Profetas en el AT [351] y prometido por Cristo en el Evangelio [352], don que solía exteriorizarse en los carismas de glosolalia y milagros [353], pero que suponía una gracia interior más permanente que, aunque no se especifica, parece que consistía en una fuerza y sabiduría sobrenaturales que capacitaban al bautizado para ser testigo de Cristo.

El relato del día de Pentecostés es uno de los más importantes del libro de los Hechos, porque marcará la pauta de otros muchos acontecimientos que se producen por intervención del Espíritu Santo.

349. Act 19,3.
350. Cfr. *«Porque la promesa es para vosotros, para vuestros hijos y para todos los que no están lejos, para todos los que quiera llamar el Señor Dios nuestro»* (Act 2,39).
351. Cfr. Ier 31,33; Ez 36,27; Ioel 3,1-2.
352. Cfr. Lc 12,12; 24,49; Ioh 14,26; 16,13.
353. Cfr. Act 2,4; 8,17-19; 19,5-6.

b) *La imposición de manos y el Espíritu: Act 8,15-17*

Se cuenta en Act 8,4-12,25 la expansión de la Iglesia fuera de Jerusalén. Ahora nos encontramos en Samaria, región limítrofe con Judea, a la que llega también el Evangelio:

«Estos al llegar rezaron por ellos, para que recibieran el Espíritu Santo, pues aún no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que sólo estaban bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo» (Act 8,15-17).

Como en el pasaje anterior se habla del bautismo en el nombre del Señor Jesús y de recibir el don del Espíritu Santo. Ahora en esta intervención de Pedro y Juan se nos narra por vez primera otro sacramento, el de la Confirmación, por el rito de la imposición de manos [354].

c) *El Espíritu Santo y los gentiles: Act 10, 44-48*

De manera semejante se relata la conversión del centurión Cornelio en la ciudad de Cesarea marítima, entonces capital de la provincia (Act 10, 23-33). Allí estaba Cornelio que se convirtió. En Act 10,34-43 se nos cuenta el discurso de Pedro a Cornelio y a su familia antes del Bautismo:

«Todavía estaba Pedro diciendo estas cosas cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban la palabra; y quedaron atónitos los fieles provenientes de la circuncisión que habían acompañado a Pedro, porque también sobre los gentiles se derramaba el don del Espíritu Santo; pues les oían hablar lenguas y glorificar a Dios. Entonces habló Pedro: ¿Podrá alguien negar el agua para no bautizar a éstos que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros? Y mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo. Entonces le rogaron que se quedase algunos días» (Act 10,44-48).

«La escena presenta cierta analogía con lo ocurrido en Pentecostés. Allí fue dado el Espíritu Santo a los primeros discípulos, todos ellos judíos. Ahora se comunica también a

354. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia*, vol 5: *Hechos de los Apóstoles*, (cit. en BIBLIOG, II), 2ª ed. Pamplona 1990, nota a Act 8,4-17.

los gentiles, de modo inesperado e irresistible. Es como si el Señor quisiera ratificar a Pedro todo lo que hasta el momento le había revelado con vistas a la admisión de Cornelio en la Iglesia. Cornelio y su familia son bautizados sin ser agregados antes por la circuncisión al pueblo judío» [355].

d) *El don de lenguas y el Espíritu: Act 19,5-6*

Un último ejemplo. Pablo está en Efeso, durante el tercer viaje de evangelización. Encuentra a unos discípulos de Juan el Bautista; sólo conocían el bautismo de Juan; Pablo les explica la insuficiencia de tal bautismo de penitencia y les invita a creer en Jesús [356]:

«Cuando oyeron esto se bautizaron en el nombre del Señor Jesús. Al imponerles Pablo las manos, vino el Espíritu Santo sobre ellos, de modo que hablaban en lenguas y profetizaban» (Act 19,5-6).

El Espíritu Santo, como vemos, se revela no sólo de una manera interna a las almas, sino también con poder visible, con hechos. Muchas veces se ha dicho que la Revelación divina se ha realizado con hechos y con palabras; San Pablo también dirá que su predicación no fue hecha con elocuencia humana, sino con el poder de Dios. Pero el poder de Dios no es una frase metafórica; la *dynamis* es una fuerza divina que produce esos efectos: la profecía, los milagros, la doctrina profunda que rebasa las posibilidades de los hombres que la predican. En todos estos textos hemos visto la «acción del Espíritu Santo», que ya veladamente conocíamos por la *ruah Yahwéh* de la Antigua Ley. Recordemos que el modo de referirse en Act 19,5 al Bautismo: «en el nombre del Señor Jesús», «puede ser simplemente una forma de distinguir el bautismo cristiano de otros ritos bautismales que se habían propagado en el judaísmo del tiempo apostólico, sobre todo el de San Juan Bautista. Por lo demás, el bautismo cristiano se administraba por mandato de Jesucristo, en unión con El y por su poder, puesto que la obra redentora

355. *Ibíd.* nota a Act 10,44-48.
356. Cfr. *Ibíd.*, notas a Act 19,1-7.

de Jesús es movida por el Padre y desemboca en la plena efusión del Espíritu Santo» [357].

5. El Espíritu Santo en el final del Evangelio de Mateo

El llamado «mandato apostólico universal» de Jesús lo encontramos al final del Primer Evangelio y ya nos hemos referido a él al tratar de Dios Trino en el NT [358].

Los discípulos viendo al Resucitado le adoran, se postran ante El como ante Dios. Les confiere el mandato y el poder de bautizar, es decir, de admitir a los hombres en la Iglesia, abriéndoles el camino de su salvación. Exegetas y teólogos discuten si esta frase solemne del Señor constituye propiamente la «institución» del Bautismo, o si ya se habla de él como una cosa conocida. Sea de ello lo que fuere, el tenor más obvio es que con ella se nos transmite tal acto como institucional y con carácter de mandato universal. En cambio, el bautismo de Jesús en el Jordán no constituye un acto institucional de la Nueva Ley. Por eso no hay razón para considerar este relato como una especie de leyenda ritual, creada para legitimar el bautismo eclesiástico. No obstante, existe una relación interna entre el bautismo de Jesús y el mandato del Señor de bautizar: ambos tienen un carácter trinitario. La advertencia de que hay que bautizar en el nombre (*eis to onoma*, que no se repite, y además se usa en singular) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, significa, según la concepción antigua de que el nombre representa a la persona, que el bautizando es entregado a las tres Personas que constituyen una unidad. Con esto se indica —compendiando los fundamentos de la salvación— el sentido en que se ha de mostrar el efecto del Bautismo: ese fruto es la unión con el Padre, de quien procede y a quien tiende toda la vida salvífica; con el Hijo, en quien se manifiesta el Padre, y que quie-

357. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia*, vol 5: *Hechos de los Apóstoles*, (cit. en Bibliog, II), nota a Act 19,5.

358. *«Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo»* (Mt 28,19). Incluimos este texto sinóptico entre Act y Ioh para completar el contenido de lo que venimos diciendo.

re permanecer unido a los suyos, y vive «en mi Iglesia» [359] «con vosotros» [360] hasta la consumación de este mundo; con el Espíritu cuya actividad es precisamente lo característico del tiempo de la salvación.

Por lo demás, Mt 28,19, bien recoja directamente las palabras del Señor, o exprese la *fórmula* trinitaria, empleada habitualmente desde los orígenes para la administración del bautismo, como se nos transmite ya en la *Didaché* (7,1.3) y en San Justino [361], no debe causarnos sorpresa al confrontarla con la expresión que antes mencionábamos en Act: «en el nombre del Señor Jesús». Jesucristo confiere, en efecto, toda su virtud y fuerza al sacramento. No hay contradicción alguna. La *Didaché* nos muestra con especial claridad cómo no se experimentó contradicción entre esas dos expresiones. Después de que en ella se declara expresamente (7,1.3) que hay que bautizar «así» (es decir, según la fórmula trinitaria), se dice con toda naturalidad, un poco más adelante (9,5) que solamente pueden recibir la Eucaristía aquellos «que han sido bautizados en el nombre del Señor».

Ahora bien, en la Fórmula se agrupa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el mismo nivel, como personas distintas. La novedad de estas palabras del Resucitado es que en ellas se presentan unidas las tres Personas divinas que en las demás partes de los Evangelios están apareciendo, fundamentalmente, unas veces aisladas, y otras en agrupaciones diversas. En esta concisa agrupación, resalta, desde luego, con especial claridad la dignidad divina del Espíritu Santo. La causa de que algunos hayan presentado dificultades contra la autenticidad de Mt 28,19 es que se trata de una fórmula absolutamente clara acerca de la distinción de las tres Personas divinas. De aquí que pretendan retrasar todo lo posible la fecha de su redacción, intentando datarla después del periodo apostólico y presentarla no como una enseñanza de Jesús, sino como una deducción teológica de la Iglesia postapostólica, fruto de la evolución dogmática del siglo II.

En resumen, la fórmula trinitaria de Mt 28,19 distingue

359. Mt 16,18.
360. Mt 28,20.
361. *Vid.* Apol 1,61.

la Trinidad divina bajo los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo. De aquí a llamar «personas» mediaba el paso de precisión terminológica: la verdad estaba contenida implícitamente en el Nuevo Testamento [362].

6. El Espíritu Santo «Paráclito» en el Evangelio de San Juan

Entre los muchos textos del Cuarto Evangelio que nos hablan del Espíritu Santo de modo «personal», vamos a seleccionar sólo aquellos en los que el Apóstol —y en esto es original— introduce el término *Parakletós*, es decir, *advocatus*, «abogado», «auxiliador», «defensor» o «consolador». San Pablo, en cambio, usa más el *Pneuma* [363], concepto que será fundamental en su teología y que en importancia puede equipararse al término *Kyrios* para Cristo.

Las expresiones sobre el Paráclito ponen de manifiesto —y esto es lo que ahora queremos subrayar— su carácter personal. Subsiste junto al Hijo, sin identificarse con El. San Juan esboza los aspectos de la íntima compenetración de las tres divinas «Personas»:

A) El Hijo presenta al Paráclito, como Espíritu de verdad íntimamente compenetrado con el Padre y con el Espíritu Santo (Ioh 14, 15-17).

B) El Padre envía al Paráclito a instancias del Hijo: (Ioh 14, 23-25).

C) El Espíritu procede del Padre (Ioh 15,26).

D) El Hijo envía al Paráclito de parte del Padre (Ioh 16,7-15).

Con este esquema desarrollaremos las enseñanzas trinitarias de San Juan, contenidas en la larga despedida de la Ultima Cena. Ya antes en Ioh 1-13 se habla de muchos rasgos propios del Espíritu Santo, y en su Primera Carta, donde vuelve a surgir el término *Parakletós* (2,1), es descrita la actividad del Espíritu concedido por Cristo.

362. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, (cit. en Bibliog. II), 3ª ed. Pamplona 1990 p. 453.

363. Cfr. Spicq, C., *Teología moral del NT*, vol. 2, (cit. en Bibliog. IV), pp. 700-702.

a) *El Hijo anuncia al Paráclito:* Ioh 14, 15-17

La promesa del Espíritu Santo, en la despedida de la Ultima Cena, viene después que les adoctrine acerca de cómo en El se ve al Padre:

«Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros siempre: el Espíritu de la verdad, al que el mundo no puede recibir porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis porque permanece a vuestro lado y está en vosotros» (Ioh 14,15-17).

Jesús revela al Espíritu Santo como «otro Paráclito», porque será dado a los discípulos en lugar suyo para que les asista, ya que El va a subir a los cielos. En su sentido etimológico *Parákletos, ad vocatus*, quiere decir «llamado junto a» y se llama a una persona para que esté junto a otra con la finalidad de que la atienda, le hable, le guíe, le entienda, proteja, consuele, etc. «Yo rogaré al Padre». Jesucristo tras la Ascensión, en el estado glorioso, no puede ya permanecer en el estado terrestre y *promete el envío* del Espíritu Santo para que esté con sus discípulos siempre [364].

«El Espíritu de la verdad». En el NT los nombres de la Tercera Persona de la Trinidad Beatísima (Espíritu, Espíritu de Dios, Espíritu Santo, Espíritu de verdad) son todos equivalentes.

«Al que el mundo no puede recibir». El término, «mundo» está aquí tomado, como es usual en el Evangelio de San Juan, en el sentido de los que se oponen a Dios. Los cristianos que han abierto su alma a Dios por la fe en Jesucristo, por el contrario, conocen al Espíritu Santo.

b) *El Padre envía al Paráclito a ruegos del Hijo:* Ioh 14, 23-25

Un poco más adelante completa estas ideas con la aclaración importante de que el Padre envía al Paráclito a instancias del Hijo:

364. No haría falta repetir que constituye un problema crítico, *todavía* abierto, saber los límites entre literalidad y labor redaccional del evangelista en las palabras que el Cuarto Evangelio pone en boca de Jesús.

«Jesús contestó y le dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él. El que no me ama, no guarda mis palabras; y la palabra que escucháis no es mía sino del Padre que me ha enviado. Os he hablado de todo esto estando con vosotros; pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, El os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho» (Ioh 14,23-25).

Ahora Jesús responde a una pregunta que le hace uno de los Apóstoles, Judas, no el Iscariote («¿Y qué ha pasado para que tú te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?»). Aquí vemos una explícita mención del Espíritu Santo y que será enviado por el Padre a ruegos de su Hijo. Es decir, el envío del Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo. «Era creencia común entre los judíos que, a su llegada, el Mesías se manifestaría a todo el mundo como Rey y Salvador. Los Apóstoles entienden las palabras de Jesús como una manifestación o revelación reservada sólo a ellos y se extrañan. De ahí la pregunta de Judas Tadeo» [365]. La respuesta del Señor, en apariencia evasiva, explica por qué no se manifiesta al mundo: El se da a conocer a quien le ama y guarda sus mandamientos. Dios se había revelado repetidas veces en el AT y había prometido su presencia en medio del pueblo; Jesús habla aquí de una presencia personal, que suele conocerse con el nombre de «inhabitación» de la Santísima Trinidad en el alma del que está en gracia [366]. Jesús sabe que no van a entender bien entonces lo que les dice, pero en la promesa del Espíritu viene incluida una ayuda especial para a entender —recordándolo primero— en profundidad esta doctrina.

c) *El Paráclito procede del Padre:* Ioh 15,26

El Paráclito procede del Padre, y por tanto, el Espíritu Santo es distinto del Padre y del Hijo:

365. AA.VV., *Sagrada Biblia, Santos Evangelios*, (cit. en BIBLIOG., II), 3ª ed. Pamplona 1990, nota a Ioh 14,22-23.
366. Cfr. *Ibíd.*

«Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, El dará testimonio de mí» (Ioh 15,26).

Estas palabras tienen enorme importancia para el desarrollo de la teología trinitaria. La frase da pie a un pequeño compendio de teología sobre el Espíritu Santo. No es aquí una simple fuerza o acción divina «ad extra», como la *ruah Yahwéh* del AT. De la confrontación de textos en San Juan se ve que estamos ante lo que la teología posterior y el Magisterio designarán con el término metafísico preciso de *Persona divina*. La relación de origen del Paráclito, es decir, su procedencia del Hijo está aquí «implícita» en el hecho de que es el Hijo quien lo envía. Viene del Padre —en esta misión temporal—, pero su procesión eterna del Padre queda indicada: el uso del tiempo presente «procede» del Padre. Con esto nos basta, sin entrar en las variadas disquisiciones exegéticas sobre la forma *ekporeuétai* (procede).

Que el Espíritu Santo es mencionado como una Persona se aprecia porque, aunque «Espíritu de la verdad» es neutro en griego, este nombre es seguido inmediatamente por el pronombre personal masculino *ekeinos* (aquél).

d) *Envío del Paráclito por el Hijo de parte del Padre:* Ioh 16,1-15

En Ioh 16,1-15 revela Cristo a los Apóstoles la acción del Espíritu Santo que antes les ha prometido: Ahora es el Hijo quien envía al Paráclito de parte del Padre, que en el texto anterior estaba implícitamente dicho. Es consciente de que las palabras de despedida les han de dejar llenos de tristeza. Entonces les consuela con la promesa del Paráclito y les asegura que tal tristeza se trocará en gozo:

«Ahora voy a quien me envió y ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? Pero porque os he dicho esto, vuestro corazón se ha llenado de tristeza; mas yo os digo la verdad: os conviene que me vaya, pues si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros. En cambio, si me voy os lo enviaré» (Ioh 16,5-7).

Jesús les dice los beneficios que reportará su partida. Podrían resumirse en estos tres puntos: primero, el envío del Espíritu Santo; segundo, la abundancia de efusión de la gracia; y tercero, la espiritualización del amor de los Apóstoles a Jesús.

«Y cuando venga El, argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio: de pecado, porque no creen en mí; de justicia, porque me voy al Padre y ya no me veréis; de juicio, porque el príncipe de este mundo ya está juzgado» (Ioh 16,8-11).

La venida del Espíritu Santo trae primariamente una misión judicial. La sentencia del Espíritu contra el «mundo» es triple. Primero, de «pecado», y en concreto de incredulidad: ciego ante la Luz del mundo. El segundo, de «justicia»: la Pentecostés fue la gran prueba de la verdad del mensaje de Cristo. Y, en tercer lugar, de «juicio» inapelable: la hora escatológica final será la expulsión definitiva de Satanás de su imperio temporal en el «mundo», porque con la venida del Espíritu ya está juzgado y vencido. Esta actitud del Espíritu se prolonga en los siglos mediante la actividad de la Iglesia, a través de la cual el Espíritu Santo actúa y actualiza su misión [367].

«Todavía tengo que deciros muchas cosas, pero no podéis sobrellevarlas ahora. Cuando venga Aquél, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia toda la verdad, pues no hablará por sí mismo, sino que dirá todo lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir. El me glorificará porque recibirá de lo mío. Por esto dije que recibe de lo mío y os lo anunciará» (Ioh 16, 12-15).

«Jesucristo revela aquí algunos aspectos del misterio de la Santísima Trinidad. Enseña la igualdad de las tres Personas divinas al decir que todo lo que tiene el Padre es del Hijo, que todo lo que tiene el Hijo es del Padre [368] y que el Espíritu Santo posee también aquello que es común al Padre

367. Un comentario a estas palabras de Cristo puede verse en la Encíclica del Santo Padre Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, nn. 27-48.
368. Ioh 17,10.

y al Hijo, es decir, la esencia divina. Acción propia del Espíritu Santo será glorificar a Cristo, recordando y aclarando a los discípulos lo que el Maestro les enseñó [369]. Los hombres, al reconocer al Padre a través del Hijo, movidos por el Espíritu, glorifican a Cristo; y glorificar a Cristo es lo mismo que dar gloria a Dios» [370].

369. Ioh 16,13.

370. Ioh 17,1.3-5.10. AA.VV., *Sagrada Biblia, Santos Evangelios.* (cit. en BIBLIOG. II), Pamplona, 3ª ed. 1990, nota a Ioh 16,14-15.

CAPÍTULO IV

SENTIDO DEL COSMOS EN LA BIBLIA

«AL PRINCIPIO CREÓ ELOHIM LOS CIELOS Y LA TIERRA» (GEN 1,1)

INTRODUCCIÓN

El género humano ha reflexionado y especulado sobre tres grandes temas: Dios, el mundo y el hombre. Tres capítulos hemos dedicado al estudio de Dios en la Sagrada Escritura. Nuestra mirada se vuelve ahora hacia el tema del mundo en el que vivimos. ¿Cuál es su origen? ¿Para qué existe? No se trata sólo de saber cómo y cuándo ha surgido, sino más bien qué sentido tiene su origen, si lo preside el caos, el destino ciego o un Ser trascendente, inteligente y bueno, llamado Dios [1].

La pregunta sobre la creación aflora en el ánimo de todos, del hombre sencillo y del docto y cultivado. Se puede afirmar que la ciencia moderna ha nacido en estrecha vincula-

1. «Después de que Dios manifestó a Job su divino poder creador (Iob 38-42), éste respondió al Señor y dijo: «*Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohíba... Sólo de oídas te conocía; mas ahora te han visto mis ojos*» (Iob 42,2-5). ¡Ojalá nuestra reflexión sobre la creación nos conduzca al descubrimiento de que, en el acto de la fundación del mundo y del hombre, Dios ha sembrado el primer testimonio universal de su amor poderoso, la primera profecía de la historia de nuestra salvación!». (Juan Pablo II, *Audiencia general*, 8-I-86).

ción, aunque no siempre en buena armonía [2], con la verdad bíblica de la creación [3].

2 Es lógico que el exegeta bíblico se pregunte si el dato revelado sobre el origen del mundo se corresponde con los resultados que nos proporciona la ciencia Sobre esta cuestión las ciencias experimentales han modificado sus posturas en los últimos años En el siglo pasado, por ejemplo, la materia de la que están hechos los «cielos y la tierra» era considerada «eterna» por no pocos intelectuales para ellos hablar de un principio o de un fin era algo que no entraba en sus cálculos En nuestros días, en cambio, gracias al avance de la Física y a los progresos de la tecnología, se habla ya de un «punto de partida» (moderna teoría del *big bang*) del universo, más aún, se habla de una incesante «nueva creación» Los científicos están de acuerdo en reconocer que el cosmos es un conjunto complejo «temporalmente limitado»

3 Mostraremos, en primer lugar, las explicaciones extrabíblicas (las más antiguas formulaciones cosmogónicas) del misterio del origen del mundo y la relación que guardan —sus semejanzas y diferencias— con la revelación veterotestamentaria

Después, haremos una breve presentación del origen del mundo en las páginas del AT y, en particular, de los dos primeros capítulos del Génesis y cómo se han interpretado estos textos a lo largo de la historia exegética En los dos últimos siglos los estudios bíblicos, junto a los descubrimientos arqueológicos de las antiguas civilizaciones, han planteado nuevas cuestiones y dado nuevas soluciones expondremos la crítica histórico-literaria y sus aportaciones recientes Finalmente, abordaremos detenidamente el texto de Gen 1, teniendo en cuenta los procedimientos literarios del autor sagrado, el valor simbólico que se daba entonces a los números y la mentalidad cultural de la época en que se escribieron los textos Para presentar el tema (*De creatione divina mundi universi*) nos ayudará la síntesis catequética que el Papa Juan Pablo II realizó en la *Audiencia General* del 15 de enero de 1986

17

LA CREACION DEL MUNDO POR DIOS

1. El Dios Creador y la Creación

La verdad acerca de la creación es objeto de la fe cristiana: está presente de modo explícito en la Revelación. Por el contrario, no se la encuentra sino muy vagamente en las cosmogonías mitológicas fuera de la Biblia, y está ausente de las especulaciones de antiguos filósofos, incluso de los máximos, como Platón y Aristóteles, que no obstante han elaborado un concepto bastante elevado de Dios como Ser totalmente perfecto, como Absoluto.

La inteligencia humana puede por sí sóla llegar a formular la verdad de que el mundo y los seres contingentes —no necesarios— dependen del Absoluto. *Pero la formulación de esta dependencia como «creación»* pertenece originalmente a la Revelación divina y en este sentido es una verdad de fe, aunque el concepto de creación es un concepto proporcionado a las fuerzas de la razón humana [4].

En el «Credo» cristiano la verdad acerca de la creación del mundo y del hombre por obra de Dios ocupa un puesto

4 Se proclama esta formulación al comienzo de las profesiones de fe, comenzando por las más antiguas, como el Símbolo Apostólico «Creo en Dios Creador del cielo y de la tierra», y el Símbolo niceno-constantinopolitano «Creo en Dios Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible», hasta la pronunciada por el Papa Pablo VI que lleva el título de *Credo del Pueblo de Dios* «Creemos en un solo Dios Creador de las cosas visibles, como es este mundo en el que transcurre nuestra vida pasajera, de las cosas invisibles como son los espíritus puros que reciben también el nombre de ángeles, y Creador en cada hombre de su alma espiritual e inmortal» (*Insegnamenti di Paolo VI*, 1968, pag 302)

fundamental por la riqueza especial de su contenido. Efectivamente, no se refiere *sólo al origen del mundo* como resultado del acto creador de Dios, sino que *revela también a Dios como Creador.* Dios, que habló por los profetas y últimamente por medio de su Hijo (cfr. Hebr 1,1), ha hecho conocer a todos los que acogen su revelación no sólo que El ha creado el mundo, sino sobre todo *qué significa ser Creador.*

a) *Dios-Creador y creación en el AT*[5]

La Sagrada Escritura está impregnada por la verdad acerca de la creación y de Dios Creador. El primer libro de la Biblia comienza con la afirmación de esta verdad:

«Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen 1,1)[6].

Sobre esta verdad retornan numerosos pasajes bíblicos, mostrando cuán profundamente ha penetrado en la fe de Israel. Recordemos al menos algunos de ellos. Se dice en los Salmos:

«Del Señor es la tierra y cuanto la llena,
el orbe y todos sus habitantes;
El la fundó sobre los mares» (Ps 24,1-2).

«Tuyo es el cielo, tuya es la tierra,
Tú cimentaste el orbe y cuanto contiene» (Ps 89,12).

«Suyo es el mar, porque El lo hizo;
la tierra firme que modelaron sus manos» (Ps 95,5).

«Su misericordia llena la tierra.
La palabra del Señor hizo el cielo...
Porque El lo dijo y existió,
El lo mandó y surgió» (Ps 33,5-6.9).

5. Cfr. RENCKENS, H., *La Bible et les origines du mond*, (cit. en BIBLIOG. IV).

6. Algunos autores señalan que Gen 1 relata la creación no para responder al problema de los orígenes del universo, ni para mostrar sin más el poder y grandeza divinos, sino para revelar que Yahwéh es el Dios omnipotente que puede y quiere salvar a la humanidad. Cfr. LAMBERT, G., *La Création dans la Bible*, en «Nouvelle Revue Théologique», 75 (1953) 252-281; FESTORAZZI, F., *La creazione nella storia della salvezza*, en «La Scuola Cattolica», 90 (1962) 3-27.

«Benditos seáis del Señor,
que hizo el cielo y la tierra» (Ps 114-115,15).

La misma verdad profesa el autor de la Sabiduría:

«Dios de los padres y Señor de la misericordia,
que con tu palabra hiciste todas las cosas...» (Sap 9,1).

Y el profeta Isaías llega a decir en primera persona la palabra de Dios Creador:

«Yo soy Yahwéh, el Hacedor de todo» (Is 44,24).

b) *Dios-Creador y creación en el NT*

No menos claros son los testimonios del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, en el Prólogo del Evangelio de San Juan se dice:

«En el principio existía el Verbo...
Todo fue hecho por El,
y sin El no se hizo nada» (Io 1,1.3).

La Carta a los Hebreos, por su parte, afirma:

«Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible» (Hebr 11,3).

En la verdad de la creación se expresa el pensamiento de que todo lo que existe fuera de Dios ha sido llamado a la existencia por El. En la Sagrada Escritura hallamos textos que lo proclaman claramente. Es el caso de la madre de los siete hijos, de quienes habla el libro de los Macabeos, la cual ante la amenaza de muerte, anima al más joven de ellos a profesar la fe de Israel, diciéndole:

«Mira el cielo y la tierra... de la nada lo hizo todo Dios y todo el linaje humano ha venido de igual modo» (2 Mach 7,28).

También en la Carta a los Romanos leemos:

Abraham creyó en «Dios, que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si ya existieran» (Rom 4,17).

En consecuencia, en bastantes textos del A y NT, «crear» parece querer decir: «hacer, llamar a la existencia, o sea, formar un ser de la nada». El lenguaje bíblico deja entrever este significado ya en Gen 1,1. El término «creó» traduce el hebreo *bará*; que expresa una acción de extraordinaria potencia, *cuyo único sujeto es Dios.* Con la reflexión postexílica se comprende cada vez mejor el alcance de la intervención divina inicial, que en II Mach 7,28 se presenta finalmente como un producir *ex nihilo*, de la nada [7].

c) *Trascendencia de Dios respecto de las criaturas*

Como Creador, Dios está en cierto modo «fuera» de la creación y la creación está «fuera» de Dios. Al mismo tiempo, la creación es completa y plenamente deudora de Dios en su propia existencia –de ser lo que es–, porque tiene su origen completa y plenamente en el poder de Dios.

También puede decirse que mediante este poder creador –la omnipotencia– Dios está en la creación y la creación está en El. Sin embargo, esta inmanencia de Dios no menoscaba para nada la trascendencia que le es propia con relación a todo a lo que El llama a la existencia [8].

Cuando el apóstol Pablo llegó al Areópago de Atenas, habló así a los oyentes que se habían reunido allí:

«Al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba escrito: Al Dios desconocido. Pues bien, yo vengo a anunciaros lo que veneráis sin conocer. El Dios

7. Los Padres de la Iglesia y los teólogos esclarecerán posteriormente el significado de la acción divina, hablando de *creatio ex nihilo*, o hablando con más precisión, *creatio ex nihilo sui et subiecti.* En el acto de la creación Dios es *principio exclusivo y directo* del nuevo ser, con exclusión de cualquier materia preexistente. Cfr. NICOLAS, J.-H., *L'origine première des choses*, (cit. en BIBLIOG. IV).

8. Cfr. *supra* cap. I parágr. 4, pp. 92-100.

que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra...» (Act 17,23-24).

Es significativo que los atenienses, quienes reconocían muchos dioses –politeísmo pagano–, escucharan estas palabras sobre el único Dios Creador sin plantear objeciones. Este detalle parece confirmar que la verdad acerca de la creación constituye un punto de encuentro entre los hombres que profesan religiones diversas. Quizá la verdad de la creación está arraigada de modo originario y elemental en diversas religiones, aun cuando en ellas no se encuentren conceptos suficientemente claros, como los de la Sagrada Escritura.

2. Los comienzos de la reflexión sobre el origen del mundo

En cuanto a los tiempos prehistóricos los restos que nos quedan de la industria humana, de la habitación, conocimientos, modos de vida, etc. no son suficientes para establecer cuál fuera el pensamiento del hombre acerca del mundo. Quizá cualquier intento de reconstrucción sea más bien fruto de la imaginación que de los datos. El origen del mundo como tema es abordado por las civilizaciones de los tiempos históricos. En este brevísimo resumen nos limitaremos a aquellas culturas y religiones que pudieron tener algún contacto con el pueblo hebreo, depositario de la revelación del AT [9].

a) *Las grandes culturas de las cuencas mesopotámica y egipcia* [10]

Entre estas culturas se destacan como más importantes dos: la mesopotámica y la egipcia. De todas formas, la ciencia arqueológica actual nos va proporcionando de año en año nuevos datos de interés sobre otras culturas intermedias entre la mesopotámica y la egipcia. Así, por ejemplo, la «torre de

9. Cfr. Vriezen, TH. C., *The Religion of Ancien Israel*, (cit. en Bibliog. I).

10. Cfr. Grelot, P., y Briend, J., *«El marco histórico de la Biblia»* en Cazelles, H. (dir.), *Introducción Crítica al AT* (cit. en Bibliog. I), pp, 34-114; Suárez Fernández, L., *Las primeras civilizaciones*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 61-217.

Jericó», una torre de defensa, de almacén y de vigilancia, estuvo enterrada muchos siglos; su hallazgo arqueológico la data alrededor del septimo milenio antes de Cristo. Es interesante este hallazgo porque no se han encontrado en la torre restos de cerámica, lo que indica que se trata de una época en la que aún no se habían dado asentamientos estables, o eran muy recientes. La cerámica sólo aparece cuando el hombre se ha establecido de un modo fijo en un lugar; los nómadas no la usaban porque era pesada y frágil, en cambio, utilizaban vasijas de cuero o incluso de algún metal, que son ligeros y no se rompen. La torre, situada en las inmediaciones de Jericó, tiene unos diez metros de altura, todo lo cual denota una cierta organización social, si bien no poseemos restos documentales de tal época.

La gran cultura mesopotámica, la más antigua de las bien conocidas, tiene su origen en el octavo milenio antes de Cristo con los primeros asentamientos agrícolas en los valles del Tigris y del Eúfratres; allí, al parecer, comienza la humanidad a cultivar colectivamente, construir ciudades, regadíos, etc. y por tanto, a organizarse socialmente. El octavo milenio antes de Cristo, es, de todos modos, una fecha muy reciente en relación con los datos que tenemos de los orígenes del hombre sobre la tierra [11].

La otra gran cultura, la egipcia, es de un ámbito geográfico distinto: el valle del Nilo. También aquí encontramos muy pronto una sociedad bien organizada, desde las primeras monarquías en el milenio quinto antes de Cristo.

Es preciso llegar al cuarto milenio antes de Cristo para encontrar documentación escrita, ya muy completa y que, por el modo de expresarse, refleja una cultura vieja, toda una historia anterior con una gran tradición que la precede.

En la cultura sumeria ya están todos los elementos que forman parte de una comunidad organizada: ayuntamiento, servicio de limpieza, escuelas, templos, fuerzas de seguridad ciudadana, fuerzas de defensa contra los malhechores, comercios, almacenes, etc. [12]. Y a pesar de las diversas invasiones

11. ASIMOV, Isaac, *El Cercano Oriente*, Alianza Editorial, Madrid 1980, pp. 9-38.
12. Cfr. KRAMER, S. N., *La Historia empieza en Sumer* (cit. en BIBLIOG. IV).

de pueblos en la región mesopotámica, esta cultura mantiene una cierta continuidad, de modo que los pueblos invasores son asimilados por la cultura aborigen, más poderosa y desarrollada. Esta cultura originariamente sumérica irá manteniéndose siglo tras siglo durante cuatro milenios antes de Cristo, hasta las conquistas de Alejandro Magno. La cultura griega será la encargada de «hacer desaparecer» la cultura mesopotámica. Luego vendrán nueve siglos de clara supremacía de la cultura helénica, hasta que la invasión árabe, en la cuarta década del siglo VII después de Cristo, termine por imponerse a la civilización helénica [13].

Por poner un ejemplo, más conocido, la cultura europea ancla sus raíces en la civilización griega; los diversos pueblos que van invadiendo Europa, son asimilados por dicha cultura helénica. Los llamados pueblos bárbaros no suplantan la cultura heleno-romana-cristiana que imperaba en Europa, sino, al contrario, son absorbidos por ella. Pues bien, algo parecido había sucedido siglos antes con Mesopotamia y Egipto, las dos grandes culturas que han mantenido su personalidad e influencia, durante siglos y aun milenios sobre los demás pueblos que los invadieron.

b) *Los mitos de los orígenes*

En consecuencia, desde el cuarto milenio antes de Cristo se da un desarrollo doctrinal sobre el origen del mundo. La reflexión, ya desde la época sumérica, tiene un cierto carácter sapiencial, o filosófico, y florece en un género literario que se conoce comúnmente por *cosmogonías.*

Las cosmogonías son intentos de explicación del «cosmos». Son patrimonio común de los pueblos mesopotámicos. Se forman con los datos precientíficos de la observación de los sentidos. Hay que reconocer a los antiguos valiosísimas aportaciones en el campo de la astronomía y astrología; los llamados «magos» orientales adquirieron un reconocido prestigio en su época y es de admirar sus resultados, faltándoles instrumental y metodología como la que hoy ya tene-

13. Cfr. ASIMOV, I., *op. cit.* pp. 39-53. 159-178.

mos. Sin embargo, hacían curiosas mezclas de observaciones experimentales y de «mitos».

El mito es un intento de la cultura del mundo antiguo de explicar aquello que está por encima del entendimiento, de su experiencia, y que transciende sus fuerzas [14]. En la cultura mesopotámica se da un desarrollo progresivo, una proliferación de los mitos, juntamente con los datos experimentales del mundo [15]. Esta cultura está viva en la época de los patriarcas bíblicos Abraham, Isaac y Jacob; e incluso doce siglos después, en el periodo del destierro, diáspora y cautiverio del pueblo hebreo en Babilonia. Podemos afirmar que la cultura babilónica es heredera de la sumeria, que se mantuvo sustancialmente la misma a lo largo de todo ese gran periodo de tiempo.

Los pueblos antiguos con los que Israel mantuvo relaciones —Babilonia y Egipto, fundamentalmente— han atribuido a sus dioses el origen del mundo. Pero, mientras que las cosmogonías del Antiguo Oriente son al mismo tiempo «teogonías», Israel ha considerado siempre a su Dios como un ser personal, independiente de los elementos de la naturaleza, y su dueño absoluto, porque es su autor y, por tanto, ha existido antes que ellos. Esta doctrina, con la que están de acuerdo todas las tradiciones recogidas en el AT, diferencia esencialmente la concepción hebrea del origen del mundo respecto de las de los pueblos vecinos. Y, por otra parte, las semejanzas que las aproximan admiten explicación mediante influjos, directos o indirectos, por préstamos y contraposiciones entre Israel y las cosmogonías egipcias, sumérico-babilónicas o incluso fenicias.

3. Principales cosmogonías antiguas

a) *Cosmogonías egipcias*

Entre las cosmogonías egipcias, la que tenía curso entre el pueblo, en Hierápolis, consideraba a *Atum*, como padre

14. Cfr. Alonso Martín, Luis, voz *Mito y Mitología* en GER 16 (1979) 58-63.
15. Cfr. Loretz, O., *Creazione e mito*, Brescia, 1974, pp. 57-126; Franz, M.L. von, *I miti della creazione*, (cit. en Bibliog. IV).

de los dioses, quien sacó de sí mismo una primera pareja divina: *Shu* (el aire) y *Tefuet* (el vacío). De estos nació una segunda pareja *Geb* (la tierra) y *Nut* (el cielo), que estaban íntimamente unidos, pero que fueron separados por *Shu* que se deslizó entre ellos y mantiene a *Nut* elevado por encima de *Geb*.

La mitología egipcia, siendo distinta de la mesopotámica, tiene también sus rasgos comunes. Egipto para los antiguos mitos locales era «un don del Nilo». El Nilo era la vida para los egipcios y sufre un proceso de mitificación. También son mitificados algunos animales, en razón de ciertas fuerzas que encuentra en ellos el hombre. Esto sucede, por ejemplo, con el buey: sin el buey no se puede arar, no se pueden realizar las principales faenas del campo.

Los sacerdotes hierapolitanos imaginaron una teoría más sabia y ordenada sobre el origen del mundo. En el principio existía un Agua donde flotaban los gérmenes inertes (*nenou*) de todo ser; se la conocía por «las aguas nacidas de *Nun*», a quien se personificó con los rasgos del dios Nun, pero que era por esencia el caos inorganizado. En el Nun vivía un espíritu aún indefinido, *Tun* o *Atum*, pero que llevaba en sí mismo la esencia de las existencias futuras. Atum deseó «fundar en su corazón —espíritu— todo cuanto existe» y, por un esfuerzo de su voluntad, se levantó por encima del Agua (Nun). Desde entonces existió el sol de la misma manera que la luz, y Atum desdoblado, exteriorizado fuera del Agua Primordial, tomó el nombre de Rá, que creó a los demás dioses [16].

A lo largo de la historia egipcia existen movimientos con concepciones religiosas mucho más puras, más espirituales. Se llegó incluso a una forma religiosa muy próxima al monoteísmo; tal es el caso del faraón Amenofis IV (1372-1354 a.C.) que intenta imponer el único culto al dios *Ra* o *Aton*. El nombre de *Amón*, el dios de Tebas, fue borrado de los monumentos y Amenofis IV se llamó a sí mismo «Ajenatón», es decir, «el amado por Atón» [17].

16. Cfr. Nolli, Gianfranco, «*El hombre y la divinidad*» en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 173-174.

17. Cfr. Ripoll, E., voz *Egipto VII: Religiones no cristianas*, en GER 8 (1979) 389-392.

b) *Cosmogonías babilónicas*

Se conocen varias cosmogonías babilónicas, de las cuales la más difundida era el llamado *poema* de la creación *Enuma elish*, que data probablemente del segundo milenio antes de Jesucristo y que depende de tradiciones sumerias más antiguas. Debió de ejercer influencia cultural directa o indirecta en los escritos del AT [18].

Este poema comienza con la descripción del caos primordial formado por las aguas del *Apsú* (el océano de agua dulce) y de *Tiamat* (el mar), que existía antes de todos los dioses:

«Cuando en lo alto no se nombraba el cielo, y abajo la tierra no tenía ningún nombre —o sea, no existía—, del Océano primordial, su padre, y de la tumultuosa Tiamat, su madre, las aguas se confundían en una sola cosa.

Las junqueras no estaban fijas, aún no se habían visto setos de rosales; cuando ninguno de los dioses había sido creado, cuando aún no se nombraba a ninguno de ellos, cuando no se había fijado ningún destino,... fueron creados los dioses».

Tiamat, molestada por los dioses, trama su pérdida en unión de su esposo Apsú. Pero éste es vencido, encadenado y, por último, muerto por el sabio Ea (la tierra).

Furiosa Tiamat crea una serie de monstruos terribles para entablar la lucha contra los dioses, quienes delegan en *Marduk* —el dios principal de los babilonios— para combatir en contra de ella. Marduk atrapa a su adversario en una red, la atraviesa, y, después de haber atado a los monstruos, sus auxiliares, divide su cuerpo en dos partes: «Tomó una de sus dos mitades, cubrió el cielo con ella, echó el cerrojo, colocó un portero y les ordenó que no dejaran salir a las aguas». Así fue creado el firmamento que contiene las aguas superiores. Luego fijó Marduk las dimensiones del Océano (*Apsú*), hizo la tierra, los astros que determinarían los tiempos sagrados y los años; y por último, el hombre, formado de la sangre de un dios muerto y creado para el culto de los dioses [19].

18. Cfr. DHORME, P., *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, (cit. en BIBLIOG. I); CASTELLINO, G. R., *Mitologia sumerico-accadica*, (cit. en BIBLIOG. IV).

19. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Introducción a la lectura del AT*, (cit. en BIBLIOG. I), pp, 51-54.

En los mitos babilónicos el origen del mundo es el resultado de las luchas de los dioses. El hombre admira y mitifica las grandes fuerzas de la naturaleza.

c) *Cosmogonías cananeas*

Según dice Filón de Biblos [20], que pretende reproducir los datos de Sanchoniathon, los fenicios explicaban el origen del mundo como el desarrollo inmanente de las materias y de las fuerzas contenidas en el caos primordial. No pensaban, pues, en una creación.

En el principio sólo existía el viento y las tinieblas, de las que se formó Mot, que era, según unos de limo; según otros, una podredumbre de compuestos acuosos, y que, habiendo tomado la forma de un huevo, fue el origen de todas las cosas: el sol, la luna, las estrellas, las plantas, los animales y el hombre [21].

4. Desmitificación de las antiguas cosmogonías por los hagiógrafos del AT

Según los relatos bíblicos, Dios es completamente distinto de los seres creados, infinitamente superior a ellos. Se da, junto a ciertas semejanzas, un enorme contraste entre la concepción del mundo por parte de los hebreos y la de los restantes pueblos vecinos a Israel. Algo verdaderamente sorprendente.

El Dios de Israel es anterior a todo otro ser, y, por eso, también anterior al caos, y no tiene principio ni fin. En las cosmogonías orientales de los pueblos limítrofes con Israel los dioses son posteriores al caos, que existía con independencia de ellos, y el triunfo de uno entraña la muerte de otros.

20. La cosmogonía fenicia ha sido conservada de modo fragmentario en la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea (PG, 21,75). Las excavaciones de *Ras Shamra* no han revelado hasta el momento ninguna cosmogonía. El único motivo cosmogónico es la lucha entre Baal y el monstruo marino *Lotán*, recordada en el poema ugarítico de Baal, que se asemeja a la guerra entre Marduk y Tiamat del poema babilónico.

21. Cfr. Díaz Esteban, F., voz *Las Religiones en Canaán*, en GER 4 (1979) 801-804; Olmo, G. del, *Mitos y leyendas de Canaán...*, (cit. en Bibliog. IV).

En el AT, el autor del mundo es un Dios personal, único, totalmente independiente del universo [22]. La superioridad de esta doctrina sobre la de los sabios de los pueblos antiguos, mucho más avanzados que el pueblo hebreo en las artes y en las ciencias, no se explica únicamente por la genialidad de Israel; sólo puede explicarse por la especial asistencia que Dios otorgó al pueblo elegido.

Es más, el hagiógrafo entra en polémica con las cosmogonías antiguas desmitificándolas. Estamos acostumbrados a leer en las primeras páginas del Génesis «Al principio creó Dios los cielos y la tierra»; una frase muy breve que implica el concepto de creación y no solemos apreciar su originalidad. Hay una acción única que sólo Dios produce y por la que se crea el mundo. De ahí que se haya dado la interpretación de que sin afirmarlo expresamente, ya en la concepción del AT, al menos a partir del siglo V a.C., fecha atribuida a la redacción del cap. I del Génesis, está incluida la idea de *creatio ex nihilo* [23]. A tal noción no había llegado nadie, ni siquiera la filosofía griega precristiana. Y continúa siendo un misterio incluso para la cultura de nuestros días.

Los hebreos no tenían una noción metafísica de eternidad; en el AT se habla de «los siglos de los siglos» u otras fórmulas semejantes. Es decir, se pone en relación con el tiempo, un tiempo inabarcable con medidas humanas, que sólo Dios puede medir. Para Dios mil años son como un día y un día como mil años: así se expresa también el NT en 2 Petr 3,8. La eternidad es, pues, la serie indefinida de los *eones* o siglos. Los eones son divisiones del tiempo y proceden del término griego *aion* —que es como traduce los LXX el *'olam* hebreo—, que pasa al latín por *saeculum.*

22 El Dios creador de la Biblia no tiene ninguna divinidad que le pueda hacer frente Existe una innegable relacion etimologica entre el *tehom* hebreo y otro vocablo asirio-babilonico, *tiamtu* o *tamtu*, de donde procede *Tiamat* Tambien en el AT encontramos citados otros monstruos mitológicos, pero han sido «desmitologizados» por el hagiografo, es decir, privados de su contenido mitico y usados como simples figuras poéticas Cfr DRIVER, G R , *Mythical Monster in the Old Testament,* en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Della Vita*, vol 1, (cit en BIBLIOG IV), Roma, 1956, pp 234-249

23 Cfr VACCARI, A , *In principio creavit caelum et terram (Gen 1,1)*, en «*Verbum Domini*», 24 (1944) 164-166

Algo parecido sucede con el término *reshît*, principio, que se tradujo en la lengua griega por *arjé*. La expresión «en el principio» es para nosotros, desarrollado ya metafísicamente, la noción de eternidad. Desde esta perspectiva, «en el principio» designa el comienzo de la serie de los eones: en ese principio de los eones creó Dios los cielos y la tierra [24].

Un ejemplo más. La expresión «los cielos y la tierra» equivale al *kosmos* griego o al *mundus* latino y comprende todo el mundo visible creado. Pues bien, Gen 1,1 tiene una importancia máxima: hubo un momento en el que comenzó la existencia del mundo creado; y a partir de ahí, comienza la relación entre el tiempo y el espacio.

5. Sentido del mundo creado

Además del enigma de los orígenes, la revelación bíblica nos orienta en otra gran cuestión: la finalidad del mundo. El mundo es una criatura, es creación de Dios y toda ella está ordenada al hombre. Esto se desprende de los relatos bíblicos. Dios ha hecho todas las cosas visibles, y de todas ellas nada hay superior al hombre; por tanto, la criatura humana no debe adorar a ninguna otra criatura, sino sólo a Dios [25].

Ello resulta todavía más sorprendente frente a las nociones religiosas de los pueblos vecinos a Israel. Estos adoran a fuerzas naturales mitificadas en dioses; en la Biblia precisamente lo que se prohíbe con especial acento es la adoración a tales fuerzas. He aquí la componente desmitificadora bíblica; y para ello se enseña que el hombre es superior a las cosas visibles, a todas.

La revelación sobrenatural, al mismo tiempo que muestra una serie de verdades naturales y sobrenaturales que el hombre es incapaz de explicar, o no encuentra un modo fácil de hacerlo, presenta también de modo positivo una doctrina que sirve de defensa a esas verdades frente a los errores.

En efecto, los dos relatos genesíacos de la creación tie-

24 Cfr Díez-Macho, Alejandro, *El origen*, en «Estudios Bíblicos», 21 (1962) 245-259

25 Cfr Heinisch, P., *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia, (cit en Bibliog I), pp 15-48

nen un marcado carácter desmitificador. Los antiguos mitos, aquellas fuerzas convertidas en dioses, no son más que criaturas de Dios hechas para el bien del hombre. Las estaciones, las lluvias, los vientos, los astros, el frío y el calor, los lagos y los ríos, etc., todo ha sido creado por Dios para el bien del hombre. El hombre es superior a todos los seres materiales. Tanto en Gen 1,26 como en Gen 2,19 se expresa muy bien la superioridad del ser humano sobre los animales, vegetales o seres inanimados. El hombre los domina y se sirve de ellos para su propia vida [26].

También aparecen en la Biblia los seres espirituales e invisibles con el genérico nombre de «ángeles», pero no se explica detenidamente su naturaleza y finalidad como en el caso de los seres visibles.

En resumen, no hay finalidad próxima y mayor para el mundo que el hombre. Se podría decir –lo veremos con más amplitud en el próximo capítulo– que la creación visible ha sido hecha por Dios con vistas al cuerpo del hombre.

26. Cfr. BALAGUÉ, M., *Prehistoria de la Salvación. Estudio exegético doctrinal de los once primeros capítulos del Génesis*, (cit. en BIBLIOG. IV).

18

EL ORIGEN DEL MUNDO SEGUN LA BIBLIA

1. Los dos relatos del Génesis sobre la Creación

La verdad de que Dios ha creado todo lo que existe fuera de El, tanto el mundo, como el hombre, halla su apoyo en la primera página de la Sagrada Escritura, aun cuando su plena explicitación sólo se tiene en el sucesivo desarrollo de la Revelación.

Al comienzo del libro del Génesis se encuentran dos «relatos» de la creación. A juicio de los estudiosos de la Biblia el segundo relato es el más antiguo, tiene carácter más figurativo y concreto, se dirige a Dios llamándolo con el nombre de *Yahwéh*, y por este motivo se señala como perteneciente a la tradición o fuente «yahwista» [27].

El primer relato, posterior en cuanto al tiempo de composición, aparece más «sistemático» y más «teológico»; para designar a Dios recurre al término *Elohîm*. En él la obra de la creación se distribuye a lo largo de seis días. Puesto que el séptimo día se presenta como el día en que Dios descansa, los estudiosos han sacado la conclusión de que este texto tuvo origen en ambiente «sacerdotal y cultual». Proponiendo al hombre trabajador el ejemplo de Dios Creador, el autor de Gen 1 ha querido afirmar de nuevo la enseñanza

27. Cfr. Hauret, Ch., *Origines de l'univers et de l'homme d'aprés la Bible,* en *Dictionaire de la Bible. Supplement,* (cit. en Bibliog. IV), vol. 6, pp. 908-926; Ravasi, I., *Il libro della Genesi,* (cit. en Bibliog. IV).

contenida en el Decálogo, inculcando la obligación de santificar el séptimo día.

Por lo que se refiere a cada uno de los días, se confronta entre uno y otro una estrecha continuidad y una clara analogía. Comienza el primer relato con las palabras: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra», es decir, todo el mundo visible. Pero, luego, en la descripción de cada uno de los días vuelve siempre la expresión. «Dijo Dios: Haya...», o una frase análoga. Por la fuerza de esta palabra del Creador: «fiat», «haya», va surgiendo gradualmente el mundo visible: la tierra al principio es «confusa y vacía» (caos); luego, bajo la acción del espíritu y de la palabra creadora de Dios, se hace idónea para la vida y se llena de seres vivientes, las plantas, los animales, en medio de los cuales, al final, Dios crea al hombre «a su imagen» (Gen 1,27).

2. Valor religioso y teológico de ambos relatos

Ambos textos tienen un alcance sobre todo *religioso y teológico*. No se puede buscar en ellos elementos significativos dede el punto de vista de las ciencias naturales. Las investigaciones sobre el origen y desarrollo de cada una de las especies «in natura» no encuentran en esta descripción norma alguna vinculante, ni aportaciones positivas de interés sustancial. Más aún, no contrasta con la verdad acerca de la creación del mundo visible —tal como se presenta en el libro del Génesis—, en línea de principio, la teoría de la evolución natural, siempre que se entienda de modo que no excluya la causalidad divina [28].

En su conjunto la imagen del mundo queda delineada, bajo la pluma del autor inspirado, con los elementos culturales de las «cosmogonías del tiempo». Los relatos bíblicos exponen con absoluta originalidad la verdad acerca de la creación de todo por obra del único Dios: ésta es la verdad revelada.

Pero el texto bíblico, si por una parte afirma la total *dependencia* del mundo visible de Dios, que en cuanto Crea-

28 Cfr *infra*, cap V, pp 442-444

dor tiene pleno poder sobre toda creatura —el llamado *dominium altum*—, por otra parte, pone de relieve el *valor de todas las creaturas* a los ojos de Dios. Efectivamente, al final de cada día se repite la frase: «Y vio Dios que era bueno», y en el día sexto, después de la creación del hombre, centro del cosmos, leemos: «Y vio Dios que era muy bueno cuanto había hecho» [29].

La descripción bíblica de la creación tiene carácter *ontológico*, es decir, habla del ente, y al mismo tiempo, *axiológico*, es decir, da testimonio del valor. Al crear al mundo como manifestación de su bondad infinita, Dios lo creó bueno. Esta es la enseñanza esencial que sacamos de la cosmología bíblica, y en particular de la descripción introductoria del libro del Génesis [30].

3. El origen del mundo según Gen 1 y 2

a) *Primer relato de la creación (Gen I): el esquema de los siete días*

En el Génesis la doctrina básica sobre Dios se da por supuesta y conocida; sobre el mundo, en cambio, se nos revela con mayor detenimiento. Tenemos dos célebres relatos sobre la creación del mundo: uno en el primer capítulo y otro en el segundo. Basta una simple lectura de ambos para observar dos enfoques distintos; dos relatos con contenido «cosmogónico» de estilos diferentes.

29 Gen 1,31 Cfr Danielou, J , *In principio Gen 1-2*, (cit en Bibliog IV)

30 Esta descripcion, junto con lo que la Sagrada Escritura dice en otros lugares sobre la obra de la creacion y de Dios Creador, nos permite poner de relieve algunos elementos Desde hace casi dos mil años la Iglesia profesa y proclama invariablemente la verdad de que la creación del mundo visible e invisible es obra de Dios, en continuidad con la fe profesada y proclamada por el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza

La Iglesia explica y profundiza esta verdad, utilizando la filosofía del ser y la defiende de las deformaciones que surgen de vez en cuando en la historia del pensamiento humano

El Magisterio de la Iglesia, en el Concilio Vaticano I, ha confirmado con especial solemnidad y vigor la verdad de que la creacion del mundo es obra de Dios en respuesta a las tendencias del pensamiento panteista y materialista del tiempo Esas mismas tendencias están presentes también en nuestro siglo en algunos desarrollos de las ideologias ateas Cfr Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, acerca de la fe catolica DS 3002

Gen 1 nos presenta con un estilo didáctico, de esquema memorístico, la creación del mundo en seis días y un séptimo de descanso. Este esquema corresponde al de la semana hebrea de seis días de trabajo y uno de descanso dedicado a Dios. Se trata, pues, de una distribución hecha desde una perspectiva religiosa.

Ahora bien, el origen septenario puede ser muy antiguo y enlaza muy probablemente con los antiguos mesopotamios, que tenían también esta división de la semana en siete días, que integran la fase lunar. Tal esquema, sin embargo, tiene un carácter eminentemente religioso: el séptimo día de descanso para el hombre, también para los animales —para no agotarlos—, es tiempo en que el hombre debe ocuparse de Dios, darle culto.

Todo el relato nos da muchas luces sobre la omnipotencia y la sabiduría del Dios único, que existía «en el principio» de todas las cosas y que con una sola palabra ha creado cada una de ellas. «Dijo El y fue hecho, mandó y fue así» (Ps 33,9); su Palabra es de una eficacia a la que nada resiste y se cumple irrevocablemente [31]. También la Sabiduría de Dios se aprecia en el plan ordenado de toda la obra divina. La sabiduría manifestada por Dios en la creación del mundo ha sido celebrada y cantada por los profetas [32], por los poetas [33] y por los sabios, que hacen de ella la consejera de Dios y su auxiliar en la obra de la creación.

La obra de la creación en seis días fue llamada en griego *hexaëmeron*, término que pasó al latín. Ahora bien, el número seis, más la adición del día de descanso, constituye un esquema didáctico; es decir, un procedimiento literario para explicar las cosas. Durante mucho tiempo causó admiración y fue tema de discusión esta particular distribución de la creación en seis días.

Así, por ejemplo, en las décadas que rodean al año 1900 se extendió la actitud apologética, denominada «concordismo». Para salvar la inerrancia bíblica se intentaba hacer coin-

31. Cfr. Is 55,10.11; Sap 18,14-16.
32. Cfr. Is 40,28; Ier 10,12.
33. Cfr. Ps 24; 8; 104; Iob 26,12.
34. Cfr. Prov 3,19.20; Sir-Eccli 1,10; Sap 7,24.

cidir los seis días de la creación con determinados periodos geológicos. Se interpretaba el término hebreo *yom* (día) como un período de tiempo sin determinar. Esta corriente ha pasado de moda; ya en las décadas siguientes, los descubrimientos de la Arqueología mostraban que el número siete se empleaba en el Antiguo Oriente para muchas cosas.

En Ugarit, por ejemplo, se han encontrado descripciones a base del esquema o número siete. También entre los años 1929 a 1939 se hallaron miles de tablillas de arcilla en escritura alfabética, basada en la escritura cuneiforme; datan del año 1500 a.C., aproximadamente. Una de ellas describe el incendio de un palacio en seis días, siendo el séptimo día el final, cuando todo ha ardido ya. Estamos ante un esquema literario muy parecido al de Gen 1 [35].

Hoy día tenemos también una multitud de datos para ver cómo junto al sistema decimal de contar, estaba presente el sistema septimal. Puede provenir de las observaciones astronómicas. Aunque, de otra parte, es posible que tenga un origen muy elemental: el contar con los dedos. En efecto, cuando sólo se tiene una mano libre, porque la otra sostiene la pieza o el instrumento de trabajo, el dedo pulgar de la mano libre cuenta en ida y vuelta los otros dedos, sin contar más que una vez el dedo en el que se cambia de sentido.

De forma parecida a como ahora para nosotros el sistema cartesiano de coordenadas es un esquema cultural de representación del tiempo y del espacio, para los antiguos era el número siete un sistema habitual de representación.

En consecuencia, el número «siete» constituye una unidad, una serie completa; luego vendrán los múltiplos y fracciones del número siete. En las civilizaciones antiguas los números, además de su valor aritmético, poseían también otros valores simbólicos. Por ejemplo, «mil» puede significar «mucho». En una cultura en la que predomina la memoria oral sobre la escritura, para exponer y retener los datos hay que emplear profusamente medios mnemotécnicos.

Esto es lo que sucede con Gen 1: no pretende el autor

35. Cfr. ARNALDICH, L., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 12-20.

sagrado enseñar la naturaleza íntima de las cosas, sino que se vale de un esquema representativo para explicar y fijar en la memoria un relato o unos datos. Y la prueba es que en Gen 2 no se emplea este esquema y se habla de la creación del mundo de otra manera.

b) *Segundo relato (Gen 2): antropocentrismo*

Basta leer Gen 2 para darse cuenta de que estamos ante otro esquema cultural distinto de Gen 1. Como se lee en Gen 2,4b ya no se trata de seis días, sino del «día» en que hizo Dios los cielos y la tierra; es decir, «el día en que» o «el tiempo en que» [36].

Insiste Gen 2 más en la creación del hombre que del mundo; el marco geográfico es más propio de las culturas mesopotámicas, donde si no se riega no se produce nada. En Egipto sucede lo mismo. En ambas regiones, donde hay agua hay huerta, y donde el agua no llega hay desierto. Los ríos los ha hecho Dios, pero el hombre lleva las aguas, canalizándolas, al sitio que le conviene y allí brota la vegetación. Es un modo peculiar de ver la realidad, que se entiende bien desde esos países.

Causa extrañeza que este segundo relato de la creación no se atenga a un marco geográfico palestinense. La región de Palestina, aun siendo pequeña en extensión, es muy variada. Tiene un gran parecido a otros países de la cuenca mediterránea: se da la agricultura de regadío junto con la de secano. En suma, hay una larga discusión crítica sobre el origen cultural ambiental de estos relatos de la creación del mundo.

Todo el relato de Gen 2 gira en torno a la creación del hombre y de la mujer, cuyo pecado, que fue el origen de todos los males que sufre la humanidad, quiere contar (Gen 3). Pero, a despecho de todos los antropomorfismos y de la

36. Es la traducción del término hebreo *beyôm*; en realidad es una expresión adverbial equivalente a «cuando» o «en el tiempo que» (cfr. Num 3,1; 7,84; 2 Sam 22,1; etc.): quiere indicar el momento incial e indeterminado de la creación en su estado caótico e informe. Cfr. FURLANI, G., *Miti babilonesi e assiri*, Firenze 1958, p. 39. También el poema babilónico *Enuma Elish* comienza de esta manera.

aparente ingenuidad de este viejo relato, Yahwéh aparece en él clarísimamente como el autor único de la tierra y del cielo y de todo cuanto vive sobre la tierra: los vegetales, animales y el hombre, para quien ha sido hecho todo lo demás [37].

4. Historia de la interpretación de Gen 1-2

a) *Bosquejo histórico de la Antigüedad y Edad Media*

Las dificultades que los exegetas de todos los tiempos encontraron en la interpretación de estos relatos bíblicos fueron muchas y las soluciones propuestas muy dispares.

Según la literalidad del relato, cuando el hombre apareció sobre la tierra, no hacía más que tres días que existía la vida (Gen 1); en cambio, la ciencia habla de millones de años. Las especies animales que nacen en el término de un día, parece que han venido a la existencia separadas por periodos larguísimos. Algo parecido puede añadirse de la formación de la corteza terrestre. O bien de la aparición de la tierra con relación a los demás astros, etc.

Los antiguos intérpretes judíos explicaban Gen 1 de una manera «simbólica» y «figurativa». La *qabbaláh* judía especuló ampliamente sobre los pormenores más pequeños del texto bíblico. Llama la atención que a lo largo del AT no parece conocerse el esquema de los seis días; se alude con frecuencia a la creación, pero de los seis días sólo se hace eco Ex 20, en un contexto que se atribuye comúnmente a la llamada tradición sacerdotal y que trata de fundamentar en Gen 1 el descanso sabático [38].

Los judíos de Alejandría abandonaron ya la exégesis literal al encontrar dificultades de conciliación de los datos bíblicos y los de la ciencia griega.

También los primeros SS. Padres se ocuparon de interpretar estos relatos y encontraron igualmente no pocas difi-

37. Cfr. Anderson, G.W., *Critical Introduction to the Old Testament* (cit. en Bibliog. I).

38. Los principales sistemas de interpretación de la obra creativa divina son presentados y criticados de modo brillante en la obra de Ceuppens, F., *Quaestiones selectaae ex historia primaeva*, Bruges 1945, pp. 46-64.

cultades. Saben que son distintos Gen 1 y 2, pero no pueden establecer argumentos sólidos y científicos para explicar tales diferencias: no tienen conocimientos propios de crítica literaria, ni geofísicos, ni tampoco históricos.

Ya Orígenes tomó el rumbo de la exégesis alegórica, junto con Clemente. Surge así en Alejandría una «escuela» con estilo propio. Contra los excesos alegóricos de los «alejandrinos» reaccionaron los doctores cristianos de Antioquía y Edesa, que cayeron en el extremo opuesto, al entender toda la narración «a la letra», tal como se desprende de los términos del texto. Así San Efrén, San Juan Crisóstomo y Teodoreto.

Con el fin de evitar inconvenientes que se originaban de tal interpretación literalista, San Basilio adoptó una metodología mixta: «literal-alegórica»; es decir, la creación de los elementos de la naturaleza fue simultánea, pero su organización se hizo en seis días.

Los SS. Padres latinos son más bien literalistas. Así, por ejemplo, San Jerónimo se mostró sobrio y reservado en la exposición de esta página bíblica, al revés de San Agustín, quien se esforzó repetidas veces en su gran ingenio con el sano propósito de ahondar en el contenido del texto sagrado [39].

Los grandes teólogos medievales se encontraron con las mismas dificultades. Santo Tomás intuyó una posible solución en la armonía de los dos sistemas, literal y alegórico.

En general, los teólogos escolásticos son literalistas. De hecho, Santo Tomás sigue el literalismo de Pedro Lombardo, pero juzga mejor para defender la Sagrada Escritura

39 «Duro y difícil se nos hace penetrar con lucidez en la voluntad del escritor sagrado cuando habla de los seis días» (*De Gen ad litt* PL 34,295) San Agustín viendo las dificultades científicas y para evitar el desprestigio de la Sagrada Escritura, acude a la interpretación literal cuando no ve contradicción con la ciencia, y, en caso contrario, apela a la alegoría Precisamente cuando leía en latín el pasaje de Sir (Eccli) 18,1, donde se dice «El que vive eternamente creó juntamente (*simul*) todas las cosas», creyó encontrar la afirmación de la creación simultánea y dedujo que los seis días habían de ser interpretados alegóricamente Dios al crear todo al mismo tiempo (*simul*) infundió en la materia unas como *razones seminales* de todos los seres, que luego se irían desarrollando en el tiempo simbolizado en los seis días La tarde y la mañana de las que habla el texto bíblico significarían el doble conocimiento angélico uno imperfecto en las mismas cosas (conocimiento vespertino) y otro perfecto en la esencia divina (conocimiento matutino)

contra la burla de los infieles la opinión de San Agustín. San Alberto Magno la considera tan católica como la interpretación literalista.

b) *Los principios hermenéuticos*

Pero, aun cuando San Agustín y Santo Tomás no pudieron dar una solución positiva a todos los problemas que encierra el texto sagrado, formularon algunas reglas de buena exégesis muy importantes. Como muestra transcribimos algunos criterios hermenéuticos de S. Agustín:

1) El Espíritu Santo no intentaba enseñar a los hombres cosas que no les fueran útiles para su salvación» (PL 34, 270); 2) La Sagrada Escritura está siempre inmune de error, por lo que siempre debe creerse, aunque no fuera posible de momento resolver las dificultades; 3) Si alguna interpretación que se creía ajustada al texto de la Biblia se comprobase mediante nuevos estudios que era falsa, no debe concluirse que aquél era el verdadero sentido del texto, sino que de tal manera lo había interpretado la ignorancia humana; 4) El Señor no nos envió al Espíritu Santo para que nos enseñara el curso del sol, porque quería hacer cristianos, no científicos; 5) Dios habló a los hombres sirviéndose de un instrumento humano y acomodándose a los hombres con las formas de expresión que ellos suelen usar en sus escritos según los tiempos y las edades, de modo que los hombres pudieran entender lo que Dios les decía (teoría de la «synkatábasis» de San Juan Crisóstomo).

Santo Tomás recogió estos sabios principios, que reformuló, enriqueciendo la hermenéutica bíblica. Precisamente, la ignorancia de estos principios puso al rojo vivo la cuestión del hexaëmeron, en el siglo XVII, con el célebre caso Galileo.

c) *La exégesis de Gen 1-2 en los tiempos modernos: Investigación de los principios hermenéuticos*

A lo largo del siglo pasado, los racionalistas desenfocan el texto sagrado. Los nuevos descubrimientos de las ciencias físicas, geológicas, paleontológicas y los hallazgos arqueológicos en el Medio Oriente, llevan a ciertos autores a plantea-

mientos erróneos sobre la Biblia. Partían de que el autor sagrado relataba y explicaba la naturaleza íntima de las cosas y así el libro del Génesis se oponía a los datos de la ciencia moderna.

Frente a esas posturas hay que recordar que el verdadero interés del hagiógrafo era manifestar las verdades necesarias para la salvación, que serían estas tres fundamentalmente:

a) La unicidad de Dios, frente al politeísmo existente; b) la trascendencia divina con relación al mundo, frente al panteísmo ambiental; c) el mundo como pura criatura de Dios, sujeto a El y distinto de El, en oposición a las elucubraciones mitológicas.

La bienintencionada reacción «concordista», que antes mencionamos, frente a la postura de los racionalistas, no tiene ya sentido teniendo en cuenta estos breves principios. Dicho de otra manera, el autor sagrado habla del mundo y de los fenómenos naturales, según las concepciones culturales de su tiempo, empleando la terminología que se usaba corrientemente; y como un catequista que, para inculcar una verdad religiosa, emplea un lenguaje rico en imágenes y acomodado a la capacidad de sus oyentes.

El hagiógrafo es un catequista singular, por razón del carisma inspirativo. Y se sirve de antiguas tradiciones para enseñar o recordar a sus lectores verdades fundamentales. Cuando se miran las cosas desde este punto de vista, y desde el esfuerzo de todas las generaciones anteriores, es cuando se aprecia la grandeza de estos capítulos dentro de su aparente rudeza o sencillez. Lo que ocurre es que las ideas fundamentales y las verdades reveladas, están expresadas en la cultura y en el lenguaje de la época en que se escribe. Tanto Gen 1 como Gen 2 no podían escribirse en una cultura distinta de la existente en esos momentos. Es impensable cómo pueda un hombre —y Dios tampoco lo ha querido sacar de ese condicionamiento— escribir fuera de la cultura en la que ha sido educado. Ese hombre tiene que escribir en su propia lengua y en su propia cultura.

En épocas antiguas, cada pueblo estaba viviendo dentro de una zona, con un modo de vivir y de pensar, de expre-

sarse y de relacionarse. Estos dos relatos están escritos con unas determinadas concepciones culturales y llevan un mensaje de salvación. Fijar los límites a uno y otro no es fácil. Saber distinguir lo que es ropaje cultural y mensaje revelado no es sencillo. Se da un entramado entre lo natural y lo sobrenatural parecido a la interacción de libertad y gracia divina en el acto humano; no es fácil delimitar dónde termina lo humano y comienza lo divino, y viceversa.

Es evidente que la lengua en que están escritos los pasajes bíblicos es un elemento humano, pero es vehículo de la revelación de Dios. Pertenece a la doctrina constante de la Iglesia el hecho de la inspiración de la Sagrada Escritura. Dios ha asumido a los hagiógrafos y los ha hecho instrumentos suyos, haciéndolos idóneos. Pero estos instrumentos son limitados e imperfectos. A causa de la limitación humana, Dios habla al hombre abajándose a la capacidad del hombre: es lo que San Juan Crisóstomo llama la *synkatábasis*, es decir, la condescendencia divina que habla al hombre como hombre, para que entienda.

La Biblia, pues, no pretende dar ninguna explicación científica acerca de cómo se ha ido formando realmente el universo, sino que quiere dar un concepto global de Dios, del mundo y del hombre. Es inútil buscar unos concordismos entre los relatos bíblicos de la creación y las hipótesis científicas que han ido apareciendo en los últimos siglos, especialmente, alrededor del año 1900, época en que la pugna se hace más intensa contra el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo católico. Un ejemplo típico es la controversia sobre las teorías evolucionistas. Evidentemente en el tiempo de la redacción de los relatos bíblicos no se planteaba tal cuestión, porque hubiera sido prematura y seguramente ininteligible para los primeros receptores de la revelación. La enseñanza bíblica iba por otro camino. En principio no hay posibilidad de «concordar» el evolucionismo y los primeros capítulos del libro del Génesis, que han sido expresados en categorías culturales diferentes. En lo que insiste la Sagrada Escritura es que todo lo que hay, lo que el hombre ve, lo ha hecho Dios. Antes apuntábamos la teoría agustiniana de las «rationes seminales»: no es preciso que

Dios hiciera cada uno de los seres que existen en un momento, sino que dio a las causas segundas la fuerza, la virtud, el poder de ser causa, a su vez, de otros seres. Estamos ante una interpretación filosófica de la función de las causas segundas.

El problema de fondo que se debatía en los ataques de los racionalistas es la inerrancia bíblica, que en los medios culturales de expresión francesa se popularizó con la denominación de la «question biblique». Esta polémica afectaba sobre todo a estos primeros capítulos del Génesis y dio origen a la reacción «concordista» de algunos católicos y protestantes. Se trata, sin duda, de un desenfoque del planteamiento hermenéutico, ya que nunca intentaron ni Dios, ni el hagiógrafo, acomodarse a nuestra cultura actual [40].

5. Orientaciones del Magisterio eclesiástico

a) *Las grandes encíclicas pontificias*

Tales errores y desenfoques hacen intervenir al Magisterio de la Iglesia en aquellos años, con documentos clarificadores en torno a las cuestiones escriturísticas y hermenéuticas. Además de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I, llamada *Dei Filius* (año 1870), que trata de la revelación, van apareciendo documentos importantes de los Romanos Pontífices: son las grandes encíclicas bíblicas. León XIII publica en 1893 la *Providentissimus Deus*, primer documento magisterial que encauza y orienta la interpretación y los estudios bíblicos. Más tarde, Benedicto XV en 1920, con motivo del centenario de la muerte de San Jerónimo, publica la encíclica *Spiritus Paraclitus* para seguir orientando tales estudios bíblicos; y años más tarde, Pio XII, en 1943, con motivo del cincuenta aniversario de la primera encíclica bíblica de León XIII, publica la *Divino Afflante Spiritu* [41], en la que vuelve sobre antiguas y nuevas cuestiones exegéticas y hermenéuticas del momento.

40. Cfr. Amsler, S., *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, (cit. en Bibliog. IV).
41. EB 538-569; AAS 35 (1943) 297-326.

b) *Las «Respuestas» de la Pontificia Comisión Bíblica*

El 30 de junio de 1909 interviene la Pontificia Comisión Bíblica con un documento de respuesta a varias preguntas formuladas sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis. Hacemos un resumen de su contenido:

—No se puede poner en duda la sustancia de aquellas cuestiones tratadas en los tres primeros capítulos del Génesis, que pertenecen a los fundamentos de la religión cristiana, como son:

1) la creación de las cosas, hechas por Dios en el principio del tiempo;
2) la unidad del género humano;
3) la felicidad original de nuestros primeros padres en el estado de gracia;
4) la integridad e inmortalidad de su situación originaria;
5) el mandato dado por Dios al hombre;
6) la transgresión del precepto divino por instigación del demonio;
7) la caída de los primeros padres de aquel primer estado de inocencia;
8) y la promesa del futuro Redentor [42].

—Al escribir Gen 1 no fue intención del autor sagrado enseñar científicamente la constitución interna de las cosas visibles y el orden perfecto de la creación, sino más bien poner en manos de su pueblo una narración popular según lo que se narraba comúnmente en aquel tiempo, acomodada al talento y a la capacidad de comprensión de los hombres [43].

c) *La Carta de la PCB al Cardenal Suhard*

Otro documento importante sobre estos primeros capítulos del libro del Génesis es publicado años más tarde, el 16 de enero de 1948, y conocido como *Carta de la PCB al Card. Suhard.* El secretario de la PCB, con la aprobación pontificia, escribe al Arzobispo de París sobre las fuentes del Pen-

42. EB, 334.
43. EB, 338.

tateuco y la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. Respecto a las formas literarias dice textualmente:

«La cuestión de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis está mucho más oscura y complicada. Estas formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no pueden ser juzgadas a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No puede, por consiguiente, negarse, ni afirmarse la historicidad en bloque, sin aplicarles indebidamente las normas de un género literario en cuya clasificación no cabe. Si convenimos en no ver en estos capítulos historia en el sentido clásico y moderno, se debe confesar asimismo que los datos científicos actuales no permiten presentar una solución «positiva» a todos los problemas que ellos plantean. El primer deber de la exégesis científica es aquí estudiar atentamente por de pronto los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos relacionados con estos capítulos; luego examinar de cerca los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y su noción misma de la verdad histórica (...). Declarar *a priori* que sus relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, dejaría fácilmente entender que ellos no la contienen en ningún sentido, siendo así que ellos refieren en un lenguaje simple y figurado, adaptado a las inteligencias de una humanidad menos desarrollada, las verdades fundamentales presupuestas a la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido.» [44].

d) *La Encíclica «Humani Generis»*

El último documento del Magisterio sobre la interpretación de los primeros capítulos del Génesis es la encíclica *Humani Generis* de Pio XII (1950). Aborda las cuestiones del monogenismo y establece que, por las conexiones que tiene con el dogma del pecado original y por el modo de hablar de la Sagrada Escritura, los investigadores católicos no pueden abrazar la teoría del poligenismo [45].

44 La *Carta* trata expresamente *de tempore documentorum Pentateuchi et de genere litterario undecim priorum capitum Geneseos*, EB 577-581, AAS 40 (1948) 45-48

45 La doctrina del poligenismo presupone que el origen de la humanidad arranca de varias parejas iniciales Por otra parte, a lo unico que pueden llegar la Biologia,

e) *El Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II ha dedicado una de sus cuatro Constituciones, a saber, la *Const. dogm. «Dei Verbum»,* a la «Palabra de Dios» o Revelación divina. Dada la naturaleza del documento, no se abordan en él problemas particulares, pero es significativo que el Concilio haya hecho suyos los principios de la Encíclica de Pío XII: la admisión de los géneros literarios propios de la Biblia y la necesidad de investigar la intención y cultura del autor humano. Sólo a través de un análisis atento de estos elementos se puede alcanzar la *veritas salutis* propuesta en el texto [46].

Como vemos, la intervención del Magisterio de la Iglesia ha sido intensa y eficaz, especialmente a partir de 1893. Hoy día, aunque existen muchas parcelas de discusión, los criterios hermenéuticos que atañen a estos capítulos quedan suficientemente claros en la doctrina cristiana.

la Genetica y la Biofísica y otras ciencias afines, es a proponer la hipotesis del tenor del *monofiletismo*, es decir, que la humanidad proceda toda ella de un solo tronco (*filum*) o de varios troncos, es decir, *polifiletismo*

En resumen, no se tiene todavia la posibilidad de poder hacer una comprobación experimental sobre si la humanidad nace de una sola pareja humana (Adán y Eva) o de varias Es éste un dato que no viene de la experiencia, sino de la Revelación Y tal como esta expresado en la historia de los orígenes, y sobre todo, por su relacion directa con el dogma del pecado original, no se ve la manera de poder adherirse desde una postura católica a la hipotesis del poligenismo

46 Cfr Conc Vaticano II, *Dei Verbum,* n 12 Recientemente ha publicado el Card J Ratzinger unos comentarios teologicos a los tres primeros capitulos del Genesis, recopilados en su libro *Creacion y Pecado,* EUNSA, Pamplona 1992 Cfr especialmente pp 23-64

19

CUESTIONES CRITICAS HISTORICO-LITERARIAS SOBRE GEN 1-2

1. Cuestiones previas sobre la formación literaria del Pentateuco

La exégesis bíblica historico-crítica y literaria ha hecho grandes esfuerzos por penetrar en la naturaleza de los relatos de Genesis 1 y 2, incluso ha intentado reconstruir el proceso de su redacción literaria. Son varias las hipótesis propuestas acerca de la época en que pudo haber sido redactado el texto. Las conclusiones son diversas, pero hay coincidencias en algunas líneas. Por eso, podemos afirmar que hoy se da un «consenso» entre los críticos y estudiosos sobre amplios aspectos de los relatos de la creación del mundo por Dios [47].

Antes de hacer la exposición de la historia redaccional, una observación importante. El Pentateuco, al ser recibido tal como lo leemos hoy en el Canon de la Sagrada Escritura, como los demás escritos de la Biblia, ha sido puesto por escrito, al menos en su redacción definitiva, bajo la inspiración del Espíritu Santo. De manera que la investigación crítica de la historicidad de unas tradiciones no lleva consigo ninguna contradicción con el dogma del carisma inspirativo de los hagiógrafos. Es más, la gracia divina supone una naturaleza capaz de recibirla y el autor humano es una persona con unas características concretas de vida y de cultura.

47. Un interesante resumen del origen histórico-literario del Pentateuco puede verse en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (cit. en Bibliog. I), vol. 3, pp. 27-71.

La inspiración divina debió darse en tales condiciones y, por ello, el esfuerzo humano de reconstruir tales tradiciones no constituye de por sí —a menos que se haga con otra intención— ningún atentado o peligro contra el carácter sagrado de los libros y su naturaleza sobrenatural.

Los descubrimientos arqueológicos han ido aportando luces nuevas sobre la interpretación de los primeros capítulos del Génesis y notoriamente sobre los dos primeros de la creación del mundo visible. No podemos olvidar que Dios ha hablado a la humanidad en momentos concretos de la Historia y con un lenguaje, el de la época, el único que se podía entender entonces. Dios ha adoptado y asumido como vehículo de la Revelación divina una cultura determinada. Lo contrario sería ciertamente absurdo: cuando se habla a un hombre concreto en términos de otra cultura, éste naturalmente no entiende. Es, pues, ésta una poderosa razón, siempre útil, para investigar la cultura y el marco geográfico donde se ha ido dando progresivamente la divina revelación.

2. La redacción del primer relato de la Creación

Son muchos los críticos que coinciden en formular la hipótesis de que Gen 1 procede en su última redacción de la llamada *tradición sacerdotal*[48], o *Priesterkodex*. Se la representa por la letra P. Al dar la última redacción literaria al Pentateuco, el autor (o autores) de tal recopilación habría introducido como prólogo el texto de Gen, 1,1-2,4a, que serviría de introducción a toda la Biblia. En él se enseña fundamentalmente el origen del mundo, del hombre y de toda la creación visible. Esto sucedió, según esta hipótesis hoy muy difundida, a la vuelta del exilio de Babilonia. Se puede, pues, datar alrededor del año 450 a.C., si bien se admite que ha incorporado elementos culturales y doctrinal-religiosos muy antiguos.

La tradición P parece que se formó en ambientes sacerdotales, en Jerusalén principalmente, en la época inmediata-

48. Para información más amplia sobre el estilo y teología de la tradición P puede acudirse a AA.VV., *Il Messaggio..., op. cit.*, vol. 3, pp. 94-103.

mente posterior al Destierro. Los deportados tuvieron que soportar la tremenda crisis político-religiosa que supuso el final del Reino del Sur y que llegó a poner a prueba la supervivencia del pueblo elegido. No cabe duda del gran esfuerzo y trabajo de los deportados, que formaban la élite del pueblo, para mantener su propia identidad. Las clases sacerdotales aludidas, según los historiadores, vendrían a constituir el medio religioso cultural donde se recogieron por escrito las anteriores tradiciones.

El texto de Gen 1 es una pieza perfecta, sabiamente construida tanto literaria como teológicamente. La síntesis histórica de la tradición P está determinada por la presencia de Dios en medio de Israel y las exigencias que de ella se derivan. Su estilo es seco, preciso y técnico, como el de un catecismo. Su exposición es fundamentalmente didáctica. El autor o autores de la tradición P escribe o escriben para que el texto sea leído, aprendido y enseñado como una catequesis que llegue al corazón y a la conciencia y sirva de referencia para la vida [49].

La historia sacerdotal está concebida en cuatro grandes periodos sucesivos, que sirven de trama a todo el Pentateuco:

1) Desde los orígenes hasta Noé;
2) Desde Noé hasta Abraham;
3) Desde Abraham hasta Moisés;
4) Desde Moisés en adelante [50].

3. La redacción del segundo relato de la Creación

Las investigaciones sobre Gen 2 han llegado también a un cierto «consenso» por lo que se atribuye su redacción a un autor de la época del rey David, o Salomón, poco después del año 1000 a.C. También es claro que tal relato contiene elementos doctrinales y conceptuales que proceden de tradiciones mucho más antiguas.

49. Cfr. Auzou, G., *La tradición Bíblica*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 219-243.

50. Conviene en este momento leer detenidamente los relatos de Gen 1 y 2 para apreciar los diferentes estilos de ambas redacciones:.

A) Gen 1,1-2,4: **Primer relato de la creación** (tradición P) y

B) Gen 2,4b-25: **Segundo relato de la creación** (tradición J).

Esta tradición recibe el nombre de *Yahwista* [51] y se representa por la letra J. A la tradición J se le atribuyen como propios una serie de términos y expresiones, que constituyen un criterio adecuado para identificar los pasajes que proceden de la misma. Entre ellos, el más significativo y del que toma el nombre esta tradición, es que a Dios se le llama siempre *Yahwéh*. Además se usa el término «Sinaí», en lugar de Horeb; o la voz «cananeo» en vez de amorreo; y el de «Israel» en lugar de Jacob [52].

La tradición J cubre los tres grandes periodos del Pentateuco:

1) La historia de los orígenes
2) El periodo patriarcal
3) El periodo mosaico.

Pero donde la tradición J se muestra más original y su aportación es más importante es precisamente en el primer periodo:

1) el segundo relato de la creación (Gen 2)
2) el relato del Paraíso e historia de la caída original (Gen 3)
3) la historia de Caín y Abel (Gen 4)
4) la corrupción de la humanidad (Gen 6,1-8)
5) el relato del diluvio (Gen 6-9) (se mezcla con relatos de la P)
6) y el relato de la torre de Babel (Gen 11).

El estilo literario de la tradición J tiene un claro sabor popular, rico y sugestivo, folklórico y antropomórfico. El texto está dotado de una gran penetración psicológica, que le permite descubrir y presentar con habilidad el fondo de los corazones de los personajes que van apareciendo. Destaca sobre las demás tradiciones, sobre todo, por el arte de narrar, por la riqueza de sus imágenes y por su sencillez.

Ya dijimos que Gen 2 no sigue el esquema de los seis días de Gen 1: estamos ante otro esquema cultural distinto. Hay una mirada al entorno geográfico de los agricultores de

51. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio..., op. cit.*, vol. 3, pp. 72-77.
52. Cfr. AUZOU, G, *op. cit.*, pp. 140-151.

huerta y regadío: donde no llega el agua no se produce nada. Y esto puede suceder tanto en Egipto como en Mesopotamia. No parece situarse, a primera vista, en el marco geográfico-cultural de Palestina.

Además, en Gen 2 se mezclan los nombres de Yahwéh y Elohim y esto da pie a un posible enriquecimiento de la tradición J con otra llamada *Elohísta* [53].

Si la tradición J se escribe en el Sur de Canáan, entre las tribus de Judá, Leví, Simeón y Benjamín, sobre la tradición E hay un amplio acuerdo en situar su origen entre las tribus del Norte de Canáan La tradición Elohísta es relativamente breve para Abraham, pasa casi por alto a Isaac y dedica más espacio a Jacob, y, sobre todo, a Josué. Esta tradición E comienza con la historia patriarcal y la figura central es, sin duda, Moisés.

Si se exceptúa el uso más frecuente del nombre de Elohim, en vez de Yahwéh y algunas otras pocas expresiones propias, la forma literaria y el estilo de la tradición E no difiere sensiblemente de la tradición J, aunque le falte la viveza y el colorido de esta última.

Según la hipótesis más extendida la tradición E fue puesta por escrito probablemente en la primera mitad del siglo VIII a.C.; antes de la caída de Samaría.

La teología de la tradición E es un poco más desarrollada que la de la tradición J y su moral más depurada, por lo que aconsejan situar su composición después de la J. Una vez que los asirios se anexionaron el Reino del Norte en el año 722 a.C., los israelitas fieles se refugiaron en Jerusalén, llevándose consigo una serie de tradiciones. Y con el fin de sellar de una manera tangible la reunificación del Norte y el Sur y proclamar su fe común en un mismo Dios y en unas mismas instituciones, se llevó a cabo —según esta hipótesis— la fusión en una sola obra de las tradiciones de ambos reinos. Además parece ser que la fusión se realizó de manera que cada tradición conservara en lo posible sus características propias, aunque debió sufrir su estructura original, especialmente la de la tradición E. Más tarde al ser fusionadas

53. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio..., op. cit.*, vol. 3, pp. 77-82.

con las tradiciones *Deuteronómica* [54] y *Sacerdotal* (=**P**, al parecer compuesta hacia el 450 a. de C.) sufre de nuevo retoques y desplazamientos.

4. Los fondos y legados culturales que subyacen en estos relatos

Además de la investigación en las posibles capas redaccionales del texto bíblico, es preciso tener en cuenta las ideas cosmogónicas que subyacen en el relato de la creación, así como los artificios literarios que son patentes en el primer capítulo del libro del Génesis [55].

¿Qué concepción del mundo se desprende de las páginas del AT? Mayor conocimiento del marco cultural de la mentalidad semita, en sintonía con el texto sagrado, nos permite entender mejor el lenguaje del hagiógrafo y penetrar en el mensaje revelado.

El AT no cuenta con una palabra para designar el mundo. Dice «el cielo y la tierra». Los hebreos se representaban el mundo más o menos como los babilonios, quienes a su vez parecen haber heredado su concepción de los sumerios. El cielo era a sus ojos como una bóveda de gran solidez [56]. En hebreo *raqui'a*, procede de una raíz verbal que significa «martillar», extender a golpes con el martillo. En griego *steréoma* y en latín *firmamentum*, indica construcción sólida y rígida. El cielo era como un espejo de metal fundido [57], reposando sobre columnas [58], es decir, sobre los montes que en el horizonte parecen sostener el firmamento. La función del firmamento es separar las aguas superiores de las del abismo inferior [59], que formaban una sola masa en el caos primitivo [60]. En el firmamento hay compuertas por las que Dios derrama, cuando quie-

54. Llamada **D**, cuya redacción es generalmente datada hacia el 620-600 a. de C. Cfr. también AA.VV., *Il Messaggio..., op. cit.*, vol. 3, pp. 82-94.

55. Cfr. Muñoz Iglesias, S., *Introducción a la lectura del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 49-50.

56. Gen 1,6; Prv 8,28.

57. Iob 37,18.

58. Iob 26,11.

59. Ps 104,3; 148,4.

60. Gen 1,6.

re, las aguas sobre la tierra [61] y así derramó los torrentes devastadores del diluvio [62]. Sobre las aguas superiores están fijas las vigas que sostienen «las habitaciones superiores», que constituyen la morada de Yahwéh [63]. Por otra parte, esta morada de Yahwéh se describe como una tienda: el cielo es la tela que Yahwéh ha desplegado para habitar en ella [64]. Y así como los babilonios distinguían tres (o siete) cielos, los hebreos contaban también con muchos sin precisar el número: distinguían «el cielo» de «el cielo de los cielos» [65], es decir, superior [66]. Más tarde el judaísmo admitió tres [67] o siete, tal vez por influencia babilónica. Pero como contrapartida de los babilonios, que hacían de cada cielo el dominio de un dios determinado, el AT proclama que «a Yahwéh pertenecen el cielo, el cielo de los cielos, la tierra y todo cuanto en ella se contiene» [68].

La *tierra* es un disco inmenso que descansa sobre columnas [69], pedestales [70], o fundamentos [71] que son los montes [72]. Estas columnas se hallan enclavadas en las aguas del océano [73], el abismo o *tehôm* que se extendía debajo de ella [74], o gran abismo [75], de donde brotan las fuentes [76], cuyas aguas le rodean, pero se ven contenidas por las barreras que Dios les ha puesto [77]. Establecida sobre fundamentos sólidos la tierra es estable y «nunca jamás vacilará» [78].

El *mar* es el elemento tumultuoso que sólo Dios puede domar [79]. Yahwéh contiene sus olas mediante los diques de

61. Gen 7,11; 2 Reg 7,2.19; Ps 78,23.
62. Gen 7,11; 8,2.
63. Ps 104,3; 29,10.
64. Is 40,22; Ps 104,2.
65. Dt 10,14; 1 Reg 8,27.
66. Ps 148,14.
67. 2 Cor 12,2.
68. Dt 10,14.
69. Iob 9,6.
70. Iob 38,4.6.
71. Ps 18,16; 104,5; Is 24,18; 40,21; Ier 31,37; Miq 6,2; Prv 8,29.
72. Ps 46,3.
73. Iob 9,6; Ps 24,2; 136,6.
74. Gen 49, 25.
75. Gen 7,11.
76. Prv 8,28.
77. Iob 38,11; Ps 104,9.
78. Ps 104,5.
79. Ps 89,10; Iob 26,12.

las cosas [80], para impedirle que invada la tierra firme, poniéndole puertas y cerrojos [81], o coloca centinelas para que le custodien como a un dragón temible (*tannim*). *Tannim* es un monstruo mitológico que se pone en paralelo con *Rahab* [82] o bien con *Leviatan* [83] que es *«el gran tannim»* [84], o «el *tannim* de varias cabezas que está sobre el mar [85]. Este monstruo es originario de Fenicia y se halla descrito en las *tablillas de Ras Shamra*, en idénticos términos con el nombre de *Lotán*.

Rahab es otro *tannim* distinto [86], que tiene como *Tiamat* sus auxiliares [87] y parece hallarse en relación con el mar tumultuoso. Este monstruo ha sido domado por Dios al principio de la creación, pero sigue siendo peligroso: Dios le tiene rodeado de una guardia [88]; así tuvo que vencerle en el paso del Mar Rojo [89] y le ha reducido al silencio [90]. En cambio, en Ps 87,4, *Rahab* no es más que el símbolo de Egipto. Hay muchos críticos que estiman que se trata del equivalente hebreo del *Tiamat* babilónico.

El mar (*yam*) se sitúa en paralelo frente al abismo inferior (*tehôm*), en el que muchos críticos ven una referencia a Tiamat, la diosa babilónica que personifica el mar, que fue traspasada por Marduk y cuyo cuerpo seccionado en dos sirvió para formar el cielo que retiene las aguas superiores.

Como entre los babilonios, y sobre todo entre los fenicios, el mar es el elemento turbulento que, aunque vencido por Dios al principio de la creación, sigue siendo peligroso y amenazador [91].

80. Ier 5,22.
81. Iob 38,8.10.
82. Is 51,19.
83. Is 27,1; Ps 74,13.14. Cfr. DRIVER, G.R., *Mystical Monster in the Old Testament*, (cit. en BIBLIOG. IV), vol. 1, 1956, pp. 234-249.
84. Ps 74,13.
85. Ps 74,14.
86. Is 51,9.
87. Iob 9,13.
88. Iob 7,12.
89. Is 51,9; cfr. Iob 26,12-13.
90. Is 30,7.
91. Iob 7,12; Hab 3,8; Nah 1,4; Ps 46,4.

5. Desmitificación de los préstamos culturales

No cabe duda hoy día que los poetas hebreos hicieron algunos calcos de las mitologías babilónica y fenicia; la verdad es que liberaron estos mitos de todo carácter politeísta, ya que el mar, el abismo y los monstruos que en él habitan no son más que criaturas de Yahwéh y no sirven más que para esclarecer todavía más su grandeza deslumbradora y su omnipotencia.

La lucha entablada entre esos monstruos nefastos y Yahwéh expresa la victoria de la vida y la bendición sobre los factores de muerte y maldición. Es decir, el *Tehôm*, *Rahab* y *Leviatán* son seres de desgracia; al someterlos a su ley, Yahwéh hace de ellos una fuente de bendición y de vida, porque el Océano nos trae las aguas que dan la vida: del océano superior viene la lluvia y el rocío; del océano inferior, las fuentes y los ríos. Así el *tehôm*, de suyo terrible, se pone al servicio del mundo humano que trataba de destruir, y se puede hablar de las «bendiciones del cielo, de lo alto» y de «las bendiciones del abismo –tehom– que se extiende por debajo» [92].

Por último, bajo la tierra de los vivos existe «la tierra donde moran los muertos» [93]. Entre los hebreos este lugar subterráneo lleva ordinariamente el nombre de *sheol* [94]. Quien desciende al *sheol* ya no vuelve más [95]: es un lugar de tinieblas [96] y de polvo [97] que se presenta como una casa: lugar donde irán a reunirse todos los vivientes [98], cerrado con puertas [99] y cerrojos [100].

A la idea que los hebreos se formaban del *sheol* se parece mucho la de los babilonios y la de otros pueblos anti-

92. Gen 40,25; Dt 33,13. Cfr. Furlani, G., *Miti babilonesi e assiri*, (cit. en Bibliog. IV).
93. Ion 2,7; 1 Sam 28,13; Is 26,19.
94. Gen 37,35; 42,38; 44,29.31; Num 16,30.33.
95. Iob 7,9.
96. Iob 10,20.21; 38,17; Ps 88,7.13.
97. Is 26,19; 29,4; Iob 17,16.
98. Iob 30,23.
99. Iob 38,17.
100. Ion 2,7. Cfr. Festorazzi, F., *La Bibbia e il problema delle origini*, (cit. en Bibliog. IV).

guos. Pero mientras que la morada de los muertos es, entre los babilonios, el reino de Nergal y de la diosa Ereshkigal, entre los hebreos se halla bajo el dominio de Yahwéh [101] al igual que la tierra de los vivos.

6. Recursos y procedimientos literarios de exposición

Otra prueba de que los diferentes elementos circunstanciales del relato de la creación, y el orden que se ve en el mismo, no tienen para el hagiógrafo valor objetivo, y de que figuran en su mente como ropaje literario, la tenemos en el empleo simbólico de los números: se trata de un esquema o modo artístico para enseñar una verdad teológica.

El autor sagrado guiado por un fin pedagógico, arregla y combina un escenario sugestivo al alcance de la mentalidad de sus lectores. Puede compararse a una página de nuestros catecismos, en los que con gran sencillez se aprecia la mano de un teólogo experto. El marco de la tradición sacerdotal en Gen 1 es artificial, simbólico, con finalidad teológica y litúrgica. Veámoslo, por ejemplo en el uso del número «diez». Dios en este relato habla 10 veces y se expresa en hebreo con la fórmula «Y dijo Dios». Para no rebasar esta cifra tope omite tal expresión en los días 5 º y 7 º de la creación, cuando Dios impone el nombre a las criaturas y las bendice. Ya dijimos que el hombre primitivo contaba con las manos y por eso, en las lenguas semíticas el número 10 es como una conclusión, una terminación. Por tanto, el uso de «Y dijo Dios» diez veces quería significar que la creación forma un todo completo.

También se ve en el Número «siete». Para indicar que se cumplió una orden divina, usa siete veces la expresión «Y hubo mañana y hubo tarde...». Siendo ocho las obras divinas era lógico que la fórmula se repitiera ocho veces, pero la omite en el quinto día. También 7 veces se lee «Y vio Dios que era bueno», que se omite en el segundo día. Siete veces da el hagiógrafo una descripción detallada de los seres creados por Dios, y emplea siete veces el verbo *bará* (creó).

101. Am 9,2; Ps 139,8; Iob 26,6.

Ahora bien, el número 7 en la Biblia [102] y en la literatura antigua del Próximo Oriente denota la idea de plenitud y perfección.

Con la misma finalidad se introduce el número «tres». Así en los tres primeros días obra Dios sobre el caos primitivo tres divisiones con el fin de preparar el espacio que debía poblar de seres creados en los tres últimos días. Distingue tres series de plantas y de animales. En los tres primeros días Dios da nombre a los seres creados y los bendice tres veces en los tres últimos días; etc. En la Biblia el 3 significa la máxima perfección de los seres.

Además del simbolismo de los números, hay un evidente esquematismo en el relato de Gen 1. Una serie de fórmulas estereotipadas se repiten machaconamente. Basta ver el esquema adjunto para apreciar la simetría, orden y reglas que pueden deducirse de la misma presentación literaria del relato.

OBRA DE LA DISTINCION		OBRA DEL ORNATO	
	Gen 1,3-10	Gen 1,11-31	
	I	**IV**	
Gen 1,3-5	**Luz-Tinieblas**	**Astros**	Gen 1,14-19
	abdegh	abcdgh	
	II	**V**	
Gen 1,6-8	**Aguas Superiores**	**Peces y Aves**	Gen 1,20-23
	Firmamento		
	Aguas inferiores	abcdfgh	
	abcdegh		
	III	**VI**	
Gen 1,9-13	**Tierra-mar**	**Animales terrestres**	Gen 1,24-31
	Plantas	**EL HOMBRE**	
	Creacion de tres grandes habitaculos	*Creacion de los habitantes de los receptaculos*	

SIGLAS	REGLAS
a Dijo Dios	1º a, b, d y g se repiten todos los dias
b Hagase	2º h se encuentra al final de cada dia
c Y fue asi	3º c solo falta en la creacion de la luz donde resulta de mayor efecto decir «Y hubo luz», como el mismo verbo de la frase,
d relato de la ejecucion	4º e la imposicion de nombres solo tiene lugar los tres primeros dias, y es sustituida en los restantes por la bendicion a los vivientes, que solo se da a los peces y a las aves —primeros animales creados— y al hombre
e imposicion del nombre	
f bendicion	
g Y vio que estaba bien	
h Y atardecio y luego amanecio, dia [103].	

103 Cfr MUNOZ IGLESIAS, S., *Introd a la lect del A T.*, p 36

20

ESTUDIO EXEGETICO DEL CAPITULO PRIMERO DEL GENESIS

Después de las consideraciones generales sobre los dos primeros capítulos del Génesis, pasamos a hacer una exégesis de Gen 1. Dividimos el capítulo primero en tres apartados: la obra de la creación (Gen 1,1-2), la obra de la distinción (Gen 1,3-13) y la obra del ornato (Gen 14-31) y un epílogo final (el sábado: Gen 2,1-4). Unas conclusiones doctrinales cierran este estudio [105].

1. La obra de la creacion

ε *La creación del mundo*

El autor inspirado comienza solemnemente el relato con una afirmación general que es síntesis de todo lo que después va a describir con detalle:

«Al principio creó Elohim los cielos y la tierra» (Gen 1,1).

1) Al principio: *bereshit*

Señala de manera absoluta el primer instante del tiempo antes del cual no existía criatura alguna, sino sólo Dios. Los LXX traducen por *arjé*, tomado el vocablo en un sentido absoluto; no dice «en el principio de algo», sino tan sólo «en

105 Pueden consultarse los grandes comentarios a la Biblia citados en nuestra Bibliog II

el principio». Estamos ante una categoría lógica en la mente del hagiógrafo, que se sitúa al comienzo de la obra creadora, cuando las cosas aún no eran. No coincide con el significado de *arjé* en Ioh 1,1, como ya expusimos [106].

2) La acción creadora: *bará'*

Este verbo hebreo, *bará'*, se reserva para la acción de Dios por la que produce cuanto le place con soberano poder. Si bien es verdad que la acción divina no siempre es estrictamente creadora, aquí nada hace suponer que exista una materia previa fuera de Dios. Eco de la interpretación más común entre los judíos son las palabras de la madre de los Macabeos (cfr. 2 Mach 7,28), si bien este texto habría sido redactado unos tres siglos después del de Gen 1. Jamás se usa *bará'* para una obra humana; tiene siempre como sujeto a Dios. El verbo *bará'* expresa que el mundo es fruto de la omnipotencia divina. Aparece 47 veces en la Biblia (en sus formas qal y nifal) [107].

3) El Dios Creador: *Elohım*

A Dios Creador se le llama *Elohim*, forma plural del nombre *Eloah*, derivado del primitivo *El*, que en todas las lenguas semitas se relaciona con la divinidad y con las ideas de poder y autoridad. Hicimos ya una exposición sobre su origen y significado [108]. Se trata de un plural de plenitud y excelencia y no implica politeísmo; de hecho este sujeto plural siempre se construye gramaticalmente con el verbo en singular. Es utilizado tanto por la tradición E como por la P [109].

106 Cfr *supra*, cap III Este primer versiculo puede ser considerado como un «titulo» o *sumario* de la narracion siguiente Algun autor ha interpretado el *bereshit* como un estado constructo y asi traduce el verbo *bara* como un infinitivo «Al principio, de crear Dios el cielo y la tierra », pero la objecion mas importante a esta conjetura es que la expresion «cielos y tierra» designa siempre en la Biblia el mundo organizado (cfr Gen 2,1-4, Ex 20,11, Mt 5,18) Tambien ZIMMERMAN, F , en «Journal of Biblical Literature», 65 (1943) 313 y ss, ha sugerido una correccion conceptual «Al principio creo el *agua* y la tierra» Se basa en el intercambio entre *mayim* y *shamayim*, por la semejanza entre la «sh» y la «m» en el antiguo alefato hebreo Asi, segun este autor, se explicaria la «creatio ex nihilo» divina de dos elementos fundamentales, y enlazaria mas logicamente el versiculo primero con el segundo

107 Cfr JUNKER, H , *In principio creavit Deus caelum et terram Eine Untersuchung zum thema Mythos und Theologie,* en *Biblica*, 45 (1964) 477-490

108 Cfr *supra*, cap II

109 Cfr VAUX, R DE, en ROBERT-TRICOT, *Initiation biblique*, (cit en BIBLIOG I), p 888

4) Los cielos y la tierra: el *cosmos* o universo

En la lengua hebrea –ya lo dijimos–, no hay un término que corresponda exactamente al *kosmos* griego; con la cláusula «cielos y tierra» se quiere designar el mundo visible en su doble manifestación de orbe terráqueo y espacio celeste. Algunos Santos Padres han querido ver en la palabra «cielos» una alusión a los ángeles, mientras que la «tierra» designaría al mundo visible. Pero nada hay en el contexto que pueda ser un indicio de este significado en la mente del autor sagrado. Se trata, pues, del universo. Así tenemos aquí anticipado el resumen de toda la obra creadora, de manera parecida a como se la concibe una vez terminada en Gen 2,1.

b) *El caos primitivo*

Describe el hagiógrafo el estado en que se encontraba la tierra después de la creación de los elementos primarios y antes de la obra del primer día. Era una masa informe, desprovista de orden y vegetación, cubierta por las aguas y sumergida en las tinieblas, sobre la que se cernía el Espíritu de Dios, principio de orden, de vida, de luz y de belleza [110].

«Ahora bien, la tierra era yermo y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Elohim se cernía sobre la haz de las aguas» (Gen 1,2).

1) El caos y el vacío: *tohú wabohú*

Los términos *tohú* y *bohú* se emplean muy pocas veces en la Sagrada Escritura [111]. No parecen originariamente hebreas, aunque sí están recibidas en el hebreo. El sentido de *tohú* es discutido. Los LXX traducen por *aóratos* (invisible), por lo que el sentido literal sería «la tierra era invisible». Sin embargo, esta invisibilidad parece que viene de las tinieblas y por eso, algunos exegetas se inclinan por «oscuridad». De todas formas, la interpretación más común hoy día es identificar *tohú* y *yermó*; es decir, una tierra sin vegetación, desierta.

110. SPADAFORA, F., *La conessione sinttatica dei primi due vv. della Genesi,* en *Miscelanea A. Piolanti*, vol. 2, Roma, 1964, pp. 3-23.
111. Cfr. Ier 4,23; Is 34,11.

El significado de *bohú* tampoco es seguro, si bien hay aquí un cierto consenso entre los filólogos: se inclinan por «algo vacío». Los LXX traducen por *ekataskeúatos* (informe, sin orden). En consecuencia, la tierra era un desierto en el sentido más bien adjetivo; «era desierto» o «estaba desierta», y por ello, «vacía». No había nada [112]. Es un intento de expresar la noción de que la Creación consiste en la producción de los cielos y la tierra, términos que abarcan la totalidad de las criaturas visibles; su equivalencia sería el término griego *kósmos.*

El autor sagrado nos presenta el caos inicial como un magma líquido envuelto en tinieblas. De este caos serán formados el firmamento, los mares y lo seco o tierra firme. Parece que al hagiógrafo no le gusta presentar esta realidad informe y tenebrosa como obra de Dios; en cambio se goza con la radiante y solemne creación de la luz en el primer día. Pero tampoco presenta al abismo caótico como potencia mostruosa, capaz de resistir al Dios ordenador.

En contra de la interpretación de Gen 1,1 en sentido absoluto, como una afirmación general de la creación del mundo por Dios, algunos autores consideran el término *bereshít* en estado constructo y puntúan el actual *bará'* como si fuera un infinito constructo: *beró.* Este matiz filológico permite hacer otra lectura de Gen 1,1-2 con diverso sentido: «Al principio de crear Dios los cielos y la tierra, la tierra estaba desierta y vacía, y las tinieblas eran sobre la haz del abismo, y el espíritu de Dios revoloteaba sobre la haz de las aguas; entonces dijo Dios: Hágase la luz». Si bien esta versión dispone de apoyo gramatical, tiene menos posibilidades que la traducción tradicional, que ya adoptan los LXX.

2) El abismo u Océano: *tehom*

Antes de que Dios organizara el mundo, sólo reinaba confusión y desorden; la tierra era yermo y vacío y las tinieblas cubrían la superficie del tehom u Océano. Este es esa misma masa caótica o materia primordial, pero creada. El término

112. La expresión de Sap 11,17: «*Dios creó el mundo de una materia sin forma*» pretende explicar con términos de clara influencia de la filosofía griega aquel «*tohu wabohu*» de Gen 1,2. Cfr. SUTCLIFFE, E.F., *Primeval Chaos not Scriptural,* en *Miscelanea biblica*, Roma 1934, vol. 2, pp. 203-215.

tehôm es importante desde el punto de vista de la historia del pensamiento, de la historia de la noción de «creación». No parece que su origen sea hebreo, sino más bien acádico. Corresponde al *tiamtú* o *mar primitivo* que cubría toda la tierra, personificado en el *poema babilónico de la Creación* (*Enuma Elish*) bajo la forma de *Tiamat* o *Tiahamat*. Tiene este término la misma raíz que *tehôm*. No importa la vocalización, sino la raíz consonántica, porque en los idiomas semíticos las vocales pueden cambiar fácilmente. Un reflejo de esta concepción del tenebroso Océano primitivo se advierte en el Ps 104,6-9.

Ahora bien, el *tehôm* según el relato bíblico obedecía incondicionalmente a la voluntad del Dios Trascendente, que podía reducirlo a la nada. Era una pura criatura y, por lo mismo, se hallaba en estado de dependencia total y sustancial de Dios Todopoderoso.

Al decir «*la tierra era yermo y vacío...*» se quiere indicar la situación inicial transitoria en el proceso de la creación. Con la alusión al mito del abismo primitivo o *tehom* el autor inspirado quiso afirmar de una parte la eternidad, poder y trascendencia divinas, y de otra, entregarse a una labor de desmitificación. Al revés de lo que sucede en los relatos bíblicos, en las antiguas cosmogonías el caos primitivo es el origen de cuanto existe y precede al cosmos cronológicamente.

Para los egipcios [113] este Océano caótico primoridal es un elemento primitivo; para los babilonios [114] es una fuerza mítica indomable. También en el libro del Génesis se encuentra la idea del origen acuático, pero no se halla la lucha entre el Creador y el monstruo del caos personificado. Es más, en la presentación bíblica, el caos es, como hemos dicho, una criatura impotente, inerte y sin vida.

3) El Espíritu de Dios: *ruah Elohim*

Aparece ahora un hálito o virtud divina, en hebreo *ruah Elohim*, el espíritu de Dios, es decir, el mismo Dios, principio amoroso de orden y de vida. No hay razón en el contexto para entenderlo como «viento impetuoso» sin más, como

113. Cfr. *supra*.
114. Cfr. *supra*.

algunos autores proponen. Se trata de la fuerza que caracteriza la acción de Dios sobre el mundo, tanto en el orden natural como sobrenatural. La acción amorosa que se le atribuye se expresa con el participio *merajefet* [115], que tiene el sentido de «incubar» como San Jerónimo había apuntado, o más bien de «revolotear», como hace el ave sobre el nido. Es, pues, la fuerza creadora y vivificante de Dios, presentada aquí bajo la figura plástica del ave que se cierne sobre su nido; así el Espíritu de Dios revoloteaba sobre las aguas del *tehôm*. Tanto los términos que emplean los LXX (*epeféreto*) como la Vulgata (*ferebatur*) expresan este pensamiento [116].

En otros pasajes de la Sagrada Escritura, «el Espíritu de Dios» se traduce por «el aliento de su boca», en paralelismo con el de «su palabra» [117]; por ejemplo en Ps 32,6-9 [118]. La Sagrada Tradición –los Santos Padres y la Liturgia– ha visto en el *Ruah Yahwéh* a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Esto ha de entenderse no en el sentido de que este misterio haya sido revelado explícitamente en Gen 1,2 u otros pasajes del AT, sino que a la luz de la Revelación cristiana aparezcan ésta y otras expresiones veterotestamentarias como un anticipo velado y un esbozo providencialmente trazado para preparar al pueblo elegido para la suprema manifestación de la vida íntima de Dios en la doctrina trinitaria [119].

2. La obra de la distinción

Antes han quedado sobrepuestos, bajo la acción del Espíritu de Dios los tres elementos primitivos: la «tierra», las «aguas» y las «tinieblas». Ahora va a mencionar el hagiógrafo tres actos del divino Hacedor, en virtud de los cuales cada

115. En Dt 32,11 se usa para indicar el movimiento del águila cuando se acerca al nido a alimentar a sus polluelos.

116. Cfr. Heinisch, P., *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 124-132.

117. Es conocido que los hebreos para salvar la trascendencia divina usaban «el espíritu» o la «palabra» como expresiones elípticas del nombre divino. Un detallado estudio sobre el «espíritu de Dios» se encuentra en Heinisch, P., *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 124-132; Goitia, J., *La noción dinámica del «pneuma» en los Libros Sagrados*, en «*Estudios Bíblicos*», 15 (1956) 147-186; 341-380; y en 16 (1957) 115-160; Maertens, T., *Le souffle et l'esprit de Dieu*, (cit. en Bibliog. IV), Paris 1959.

118. Cfr. Ps 103,30; Idt 16,14-15.

119. Cfr. Lys, D., «*Ruach», le souffle dans l'AT*, (cit. en Bibliog. IV). Paris 1972.

uno de estos elementos recibe su lugar, ordenación y nombre propio.

a) *La separación de los elementos*

A través de expresiones antropomórficas se transparenta el pensamiento del autor sagrado que quiere enseñar cómo la distribución y concierto de las diversas partes del universo obedece a la acción y voluntad de Dios. En Gen 1,3-10 la acción de Dios sobre esta masa caótica tiene por objeto separar unas cosas de otras, construyendo así los tres habitáculos que habrán de ser poblados después en la obra del ornato.

«Y dijo Elohim: «Haya luz», y hubo luz. Vio Elohim que la luz era buena y puso Elohim separación entre la luz y las tinieblas. Elohim llamó «día» a la luz y «noche» a las tinieblas. Y atardeció y luego amaneció: día uno» (Gen 1,3-5).

b) *Primer día: La luz (Gen 1,3-5)*

Lo primero que hace Dios, después de crear genéricamente los cielos y la tierra, es crear la luz. «Y dijo Dios»: esta expresión significa ante todo la voluntad y el mandato divino; designa también la palabra interna o idea a la que se ajusta la acción de Dios. De ahí su admirable aptitud para ser después apropiada a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

«Haya luz, y hubo luz». Con tales palabras se pone de manifiesto la autoridad y omnipotencia divinas. Estamos ante una expresión sapiencial. Y llamamos sapiencial a todo el esfuerzo del pensamiento humano no sistematizado y, por ello, prefilosófico: es una elaboración típica de la sabiduría oriental, que no llega a organizar sus conocimientos como una disciplina, pero sí como capacidad del hombre para reflexionar sobre lo que ve. Lo primero que hace Dios, como cualquiera que hace algo, es encender la luz, pues donde no hay luz no se puede hacer nada, no hay vida, nada crece. Para que Dios cree la luz le basta «hablar»: crea por medio de su palabra. Los antiguos reyes orientales no trabajaban, lo que hacían era «hablar»: «¡Que se haga esto!», y entonces sus súb-

ditos lo cumplían. Es impropio del rey ponerse a trabajar; lo que tiene que hacer, desde su trono, es dar órdenes. En algunas lenguas, por ejemplo, el árabe y el hebreo, los términos hablar y mandar tienen la misma raíz. En consecuencia, Dios está aquí concebido sapiencialmente como el Señor del Universo que El ha hecho; basta que pronuncie una palabra para que se cumpla.

La literatura judía postbíblica dice que Dios crea las cosas por medio de su Palabra [120]. La Palabra de Dios es creadora. Y allí entronca, después, el NT para explicar la revelación trinitaria. San Juan tomará de la tradición judaica el concepto de LOGOS [121], la *Memrá*, que encontramos en las traducciones arameas de la Biblia, las que se hacían de viva voz en las sinagogas palestinenses en tiempos de Cristo y los Apóstoles. Después de hacer la lectura del texto hebreo, como la gente más inculta no conocía esa lengua —era como el latín en el Renacimiento— se hacía la traducción al lenguaje vulgar, el arameo, parecido al hebreo aunque distinto. Estas traducciones intentaban aclarar las dificultades que podrían tener los oyentes.

Por lo demás, la tarea asignada a este primer día de la creación es la de establecer la alternancia del día y de la noche. Al decir que Dios «separa la luz de las tinieblas», el fin de esta obra de Dios es la creación de la región de la luz.

«Y vio Dios que era buena». Esta aprobación divina es una afirmación de la complacencia de Dios con todo lo que va creando; ahora la luz y después los demás seres. De las tinieblas no se dice que fueran creadas, ni que fueran buenas; pero su aparición o desaparición está enteramente sujeta a la ordenación divina.

«Y llamó Dios a la luz día y a la oscuridad llamó noche». Seguimos con el lenguaje sapiencial. Se dice que Dios puso nombre a las cosas para dar a entender con ello el absoluto dominio que tiene sobre todas. Era, en efecto, costumbre

120. Cfr. DÍEZ-MACHO, A., *Neophyti I. Targum Palestinense, Vol I: Génesis*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 2-5 de «Texto y versión castellana».

121. Cfr. *supra*, cap. III.

entre los orientales cambiar el nombre en señal de sumisión o vasallaje [122] y Dios mismo vinculaba el cambio del nombre a la nueva misión que confería a alquien [123]. Sin embargo, esto no quiere decir que el nombre mismo de «día» o «noche» sea de origen divino. Es sólo una manera de dar a entender que la estabilidad de la naturaleza se debe a Dios, que es el único dueño y soberano de todas las cosas —creaturas— y al nombrarlas los hombres no hacen sino cumplir las órdenes divinas.

«Y hubo tarde y hubo mañana: día uno». Según el cómputo litúrgico hebreo el día comenzaba en las vísperas, en la tarde, cuando el sol desaparecía en el horizonte y empezaba la noche. El día entero duraba hasta la puesta de sol del día siguiente. Se trata de un cómputo, ciertamente más sencillo que el nuestro, ya que su observación es más fácil y directa.

c) *Segundo día: El firmamento (Gen 1,6-8)*

La obra del segundo día consiste en la separación de las aguas superiores e inferiores, mediante un firmamento que deja un espacio intermedio. Es preciso tener en cuenta todo lo que hemos dicho antes de las concepciones cosmogónicas antiguas [124].

«Dijo después Elohim: "Haya un firmamento en medio de las aguas y separe unas aguas de otras". Hizo, pues, Elohim el firmamento, puso separación entre las aguas que había debajo del firmamento y las aguas que había por encima de éste. Y así fue. Llamó Elohim al firmamento cielos. Y atardeció y luego amaneció: día segundo» (Gen 1,6-8).

Antes había separado la luz de las tinieblas; ahora separa unas aguas de otras. Sigue su obra de la distinción.

La observación natural nos dice que hay unas aguas en la superficie de la tierra y otras aguas que caen de arriba. Luego hay dos tipos de aguas en esta observación precientífica del universo. Nuestros sentidos también nos insinúan una

122. Cfr. 2 Chr 24,17; 2 Chr 36,4.
123. Cfr. Gen 17,5; 35,10; 1 Chr 22,9; Mt 16,18; Lc 1,13-31.
124. Cfr. *supra*, cap. II, pp. 338-341.

bóveda celeste. El término hebreo *raquí'a*, el firmamento, es concebido como una superficie dura: la raíz *raquí'a* significa la acción de moldear metales a golpes. La solidez que las versiones antiguas (LXX: *steréoma*; Vg: *firmamentum*) y algunos otros textos bíblicos [125] le atribuyen, corresponde a su destino de mantener separado el Océano celestial del terrestre: «en medio de las aguas».

El firmamento viene a ser la pieza maestra de la arquitectura de los cielos, tal como la concebían los babilonios y sumerios [126]. La concepción cosmológica es la de la época; no podía ser otra. No podría Dios hablar entonces en términos culturales que pueden ser los nuestros, que, además, no sabemos siquiera si son definitivos.

Las aguas que hay debajo del firmamento son las de los mares, ríos y fuentes; las que hay encima del firmamento son las del misterioso Océano superior, cuya administración se reserva a Dios. Las que en forma de vapor están suspendidas en las nubes, según las apariencias externas, parecen caer también del cielo; tanto la lluvia ordinaria como las lluvias torrenciales, dependen del arbitrio divino.

El relato de la creación no quiere decir nada acerca de cómo es el universo, aunque sí enseña que todo eso que el hombre ve (el día, la noche, las aguas de arriba, las aguas de abajo, etc.), todo lo hizo Dios. En el contexto de la cultura de la época, de las cuales los hebreos son tributarios, estos conceptos cosmológicos aludidos son datos indiscutibles. Por tanto, en estos relatos bíblicos no se pretende enseñarnos la constitución de la naturaleza física del mundo, sino salir al paso de algunas creencias de tales culturas, en las que se da el género de la «cosmogonía», muy distinto del concepto de creación tal como lo encontramos en la Biblia.

Recordemos que en los relatos cosmogónicos extrabíblicos, el mundo actual es producto de las luchas entabladas entre unos y otros dioses. En la tradición mesopotámica encontramos una multitud de relatos, con diversos matices, de esas luchas entre los dioses, mitificación de las fuerzas de la

125. Prv 8,28; Iob 37,18.
126. Cfr. *supra*, cap. II.

naturaleza. Si se han mitificado el sol o la luna o el viento o las tormentas es porque se trata de fuerzas superiores al hombre, que no puede dominar.

«Y llamó Elohim al firmamento cielos». Estos cielos están separados de los otros cielos, la morada de Dios, por las aguas superiores; pero es evidente que en el pensamiento del autor sagrado el firmamento es un elemento integrante de los cielos que ya menciona en Gen 1,1.

d) *Tercer día: El mar y la tierra (Gen 1,9-10)*

El último acto de la obra de la distinción tiene como resultado la aparición de la tierra: «lo seco»:

«Dijo Elohim después: "Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un solo lugar y aparezca lo seco". Y así fue. Elohim llamó a lo seco tierra y a la reunión de las aguas llamó mares. Y vio Elohim que estaba bien» (Gen 1,9-10)

Dios manda reunirse las aguas que «están debajo de los cielos» en «un lugar único» según el TM (Texto hebreo masorético). Quizás en vez de *maqom* (lugar) puede leerse con los LXX *miqueweh*, es decir, «reunión» (*eis sinagogén mía*) indicando la formación de una masa única de agua de la que emerge como un islote la tierra, «lo seco», que en hebreo se escribe en femenino con significado de neutro: *hayyabashah*. Esta acción divina separando las aguas inferiores de la tierra para constituir el inmenso recipiente de los mares, la describe poéticamente el Salmista, ponderando la facilidad con que el poder de Dios realizó la hazaña [127].

127 Basta leer Ps 104,5-9

«Cimientas la tierra afirmada sobre bases
no vacilara jamas, nunca jamas
Cual de veste la cubriste de oceano,
sobre las montañas detuvieronse las aguas
A tu amenaza huyen
a la voz de tu trueno se precipitan
suben a las montañas, descienden a las vegas
al lugar que les fijaras,
termino les pusiste que no pasen,
no han de volver a cubrir la tierra» (Ps 104, 5-9)

En Gen 1,10 la palabra *erets* (tierra) se usa en contraposición al mar, mientras que en Gen 1,1 designaba junto con los cielos el universo y, en cambio, en Gen 1,2 hacía referencia a la masa caótica inicial.

El nombre dado al océano: *yammîn* (mares) es un plural intensivo; porque también se usa en singular *yam* con el mismo sentido. Las ideas cosmográficas en boga sirven de vehículo a las enseñanzas teológicas de los hagiógrafos. El mar se presenta como un elemento turbulento y peligroso [128] que sólo el poder de Dios ha podido dominar, imponiéndole los límites a sus riberas para que no vuelvan a cubrir la tierra, encerrándolo con puertas y cerrojos [131], o poniéndole guardia como a un dragón temible [132].

Como en los mitos babilónicos y fenicios el Océano (*yam* y *tehom*) está representado por los monstruos *Rahab* y *Leviatán*, la serpiente fugitiva y tortuosa de muchas cabezas. Pero tales monstruos son también criaturas de Dios, cuya grandeza y poder ponen de manifiesto, quedando convertidos por la victoria divina en fuentes de vida y de bendición para los hombres.

Y juntamente con «lo seco» aparecen las plantas en el mismo día, en virtud del mandato divino:

«Luego dijo Elohim: "Brote la tierra verdín, hierba germinadora de simiente y árboles frutales generadores de fruto conforme a su especie en que se contenga semilla, sobre la tierra". Y así fue. Brotó, en efecto, la tierra verdín, hierba germinadora de simiente conforme a su especie y árboles generadores de fruto en que se contiene su semilla con arreglo a su especie Y vio Elohim que estaba bien. Y atardeció y luego amaneció: día tercero» (Gen 1,11-13).

Las plantas son concebidas como un tapiz que embellece la morada de los animales y del hombre. En realidad las plantas pueden considerarse como ornamento de la tierra, aunque más bien son parte de la misma, quizá por estar afin-

128 Iob 7,12, Ps 46,4, Nah 1,4, Hab 3,8
129 Iob 26,12, 38,8-11, Ps 89,10-11
130 Iob 38,11, Ier 5,22
131 Iob 38,8-10
132 Iob 7,12

cadas en ella con sus raíces, mientras que los «ejércitos» que forman el ornato de las diversas partes del universo están dotados de movimiento.

La triple distinción de plantas responde a la simple clasificación botánica de entonces fundada en la observación natural. Es decir, la hierba verde que aparentemente nace sin simiente, como por generación espontánea; las gramíneas cuyo fruto es todo de simiente, como los cereales; y, finalmente, los árboles frutales, cuyo fruto lleva dentro la semilla.

El mensaje teológico de este pasaje puede compendiarse en estas afirmaciones: 1.) Dios comunica a la tierra la virtud de producir las plantas; 2.) Da a éstas la capacidad de reproducirse por la semilla, y 3.) La actual variedad de plantas, con sus propiedades y diferencias, distribuidas en tres categorías, es debida a la ordenación primera del Creador.

La obra divina de este tercer día es doble, como sucederá con el día sexto. Son interesantes el paralelismo entre los días tercero y sexto, y el afán del hagiógrafo de enmarcar toda la creación en el esquema de los seis días.

3. La obra del ornato

a) *La producción de los «ejércitos»*

Los tres habitáculos creados por Dios en la obra de la distinción van a ser poblados de seres: en el cielo las luminarias, en el mar y sobre él los peces y las aves; y en la tierra los animales terrestres y el hombre. La obra del cuarto día consiste en crear los habitantes de la morada de la luz (día primero), lo que llama Gen 2,1 «ejércitos de los cielos»:

b) *Cuarto día: Las luminarias (Gen 1,14-19)*

«Dijo Elohim: 'Haya lumbreras en el firmamento de los cielos para poner separación entre el día y la noche y que sirvan de señales para estaciones, días y años. Sean también a modo de lumbreras en el firmamento del cielo para lucir sobre la tierra'. Y así fue. Hizo, pues, Elohim las dos grandes luminarias —el luminar mayor como regidor del día y el luminar menor como regidor de la noche— y las estrellas.

Elohim los puso en el firmamento celeste para lucir sobre la tierra, para regir el día y la noche y servir de separación entre la luz y las tinieblas. Y vio Elohim que estaba bien. Y atardeció y luego amaneció: día cuarto» (Gen 1,14-19).

La creación de los astros por Dios, que les asigna un lugar y una función que cumplir para utilidad del hombre, implica una refutación tácita de la astrología que practicaban los pueblos que rodeaban a Israel, en particular los babilonios.

La presidencia del día y de la noche que el hagiógrafo atribuye al sol y a la luna, respectivamente, es una manera metafórica de establecer la distinción entre el día y la noche, sin la menor alusión a las divinidades solares y lunares de Egipto y Babilonia. Con un lenguaje parecido, en otros pasajes bíblicos se describe poéticamente el movimiento o influencia de los astros regulados por Dios y pregoneros de su poder y sabiduría [133].

El primer día Dios había producido la luz (*'or*), en el cuarto crea los focos de esa luz; es decir, las lumbreras (*me'oroth*), el sol, la luna y las estrellas. El vocablo *me'oroth* significa «receptáculos» de luz, y no fuentes de luz propia: son como faroles que encierran una porción de aquella luz-sustancia creada el primer día. Según una concepción egipcia, los astros estaban atados al firmamento con una cadena. Nada más opuesto a la concepción bíblica que los llama «ejércitos» en razón de su movimiento. También otros textos bíblicos mencionan expresamente el curso del sol y de la luna [134].

El autor inspirado suprime todo fundamento a los cultos astrales. La misión de las lumbreras es triple: a) separar el día de la noche; o también presidir y dominar con su luz los días y noches alternativamente; b) servir de «señales» con su posición y cambios a los labradores, viajeros y navegantes para pronosticar el tiempo, para determinar las «épocas», como las estaciones [135] y las fiestas, los días, los meses y los años; c) y, finalmente, alumbrar la tierra haciendo así posible la actividad del hombre.

133. Cfr. Ps 8,2; 19,2-7; 136,5-9; Iob 38,31-33; Iud 5,20.
134. Ios 10,12; Ps 119,6-7; 104,19.
135. Cfr. Ier 8,7.

c) *Quinto día: Los peces y las aves (Gen 1,20-23)*

«Dijo Elohim después: "que pululen en las aguas animales vivientes y vuelen las aves sobre la tierra, por la superficie del firmamento de los cielos". Creó, pues, Elohim los grandes cetáceos, y todo animal viviente que bulle, pululando en las aguas, conforme a su especie, y todo volátil alado, según su especie. Y vio Elohim que estaba bien. Elohim los bendijo, diciendo: "Procread y multiplicaos y henchid las aguas de los mares y multiplíquense las aves en la tierra". Y atardeció y luego amaneció: día quinto» (Gen 1, 20-23).

La obra del quinto día se corresponde con la del segundo, porque da origen a los habitantes del espacio acuático y aéreo que rsultó de la división de las aguas mediante el firmamento. Los peces y las aves son creados el mismo día, probablemente porque el hagiógrafo no quiere rebasar el esquema literario prefijado en seis días. Los antiguos intérpretes entienden el verbo *ishretsu* en sentido causativo, es decir, «hagan pulular las aguas reptiles de alma viviente y volátiles (que) vuelen sobre la tierra». En esta hipótesis la creación conjunta de peces y aves en el mismo día pudiera reflejar la opinión, existente en el mundo griego, de que las aves proceden del agua.

La mención del alma «viviente» atribuida a los peces, e implícitamente a las aves, señala la primera aparición de vida sobre la tierra, no siendo considerada como tal la de las plantas, nacidas de la tierra misma. Hay que hacer notar, sin embargo, que la orden de producir los peces se da aquí a las «aguas del mar», tal como antes en Gen 1,11 se encomendaba a la tierra la función de producir las plantas y después en Gen 1,24 se le encargará que produzcan los animales terrestres. Esto fue lo que indujo a San Agustín a concebir su famosa teoría de que Dios infundió a la primera materia las «rationes seminales» de todos los seres que con el tiempo habrían de existir.

Peces y aves se designan con términos generales que pueden aplicarse a todos los animales acuáticos (*sheres*) o volátiles (*of*). Y además entre los animales acuáticos se mencionan particularmente los grandes cetáceos (*tannim*) que son citados también en otros lugares de la Biblia [136].

136 Cfr. Iob 7,12, Ps 74,13; Is 17,1; Ez 29,3; 32,2.

Por ser la primera vez que aparece la vida animal se introduce en la narración un elemento nuevo: la «bendición» divina concedida a los animales para su poder reproductor; quizá como réplica implícita a los cultos paganos a la fecundidad. El misterio de la virtud reproductora o la extraordinaria multitud de peces y aves se explicaría por una bendición especial de Dios, expresada por la forma intensiva del verbo bendecir (*yebarek*) y el correspondiente mandato divino.

d) *Sexto día: Los animales y el hombre (Gen 1,24-31)*

«Dijo luego Elohim: "Produzca la tierra animales vivientes conforme a su especie: ganado, reptiles y fieras conforme a su especie". Y así fue (...). Y vio Elohim que estaba bien».

La obra del sexto día es también doble como la del tercero y se corresponde creando los habitantes para aquel habitáculo: los animales y el hombre. Como de las plantas, también de los animales se dice que son producidos por la tierra, bien porque Dios comunica a ésta la fuerza apropiada, o bien porque suministra la materia de la que Dios se sirve para la formación de las diversas especies de animales.

La triple división de los animales se funda también en la observación natural sencilla, descrita con un cierto carácter utilitario: reptiles (*remesh*), animales domésticos o ganado (*behemah*; Vg: *jumenta*) y las bestias del campo o fieras (*jayetho eres*). Entre los reptiles se comprende también a aquellos animales de pies cortos que forman parte de las otras categorías.

No se dice que Dios bendijera a los animales terrestres en orden a la reproducción, o bien porque se considera extendida a estos la de los peces y aves, o bien porque esta cláusula haya desaparecido. En cambio, no parece que están comprendidos en la bendición que inmediatamente después se imparte al hombre; la expresión «Y vio Elohim que estaba bien» establece una separación intencionada.

La creación del hombre, coronamiento de la obra divina, adquiere en nuestro relato una especial solemnidad, que culmina la escala de los seres creados. El texto de Gen 1,26-31 lo veremos con detalle al tratar de la antropología bíblica.

4. El descanso sabatico del septimo día

El Señor terminó su obra el sexto día y el séptimo descansó. El antropomorfismo de esta expresión, en la que nos presenta al Dios Creador como un trabajador descansando después de una semana de trabajo intenso, se acentúa aún más en Ex 31,15-17 con la recomendación hecha a Moisés por el mismo Dios [137].

«Quedaron, pues, acabados los cielos, la tierra y todo su cortejo astral. Y habiendo acabado Elohim en el séptimo día la obra que había hecho, descansó en ese día séptimo de toda la obra hecha. Y bendijo Elohim el día séptimo, y lo declaró santo, porque en él había descansado de toda la obra que Elohim al operar había creado. Esta es la historia de los cielos y la tierra en su creación» (Gen 2,1-4).

Al hacer el resumen de la obra de Dios en los seis días el autor sagrado habla de los cielos, la tierra y de su «ejército» o cortejo. Este nombre se aplica a todo lo que se mueve, como ya apuntamos antes, tanto criaturas animadas como inanimadas y éste es también el sentido de la expresión profética corriente de «Señor de los ejércitos» «Dominus Deus Sabaoth».

El relato del descanso divino, para quien no ha supuesto trabajo con cansancio, indica que el hagiógrafo busca una finalidad pedagógica. No se niega la acción divina constante e ininterrumpida en la conservación y gobierno del mundo, conforme a las palabras de Jesús: «Mi Padre sigue obrando y yo también obro» [138].

Dios «bendijo y santificó» el séptimo día, el de su reposo. La divina bendición lleva consigo toda suerte de bienes y de gracias, y aquí se concreta en la misma «santificación» del día séptimo, que consiste en que Dios lo separa de todos los demás días para su culto y servicio. El hagiógrafo tiene presente la observancia del sábado: día en que todo israelita no debe trabajar, porque el Señor se lo ha reservado para sí.

No se puede decir de este pasaje si la práctica del des-

137 Cfr Negretti, N , *El settimo giorno*, (cit en Bibliog IV)
138 Ioh 5,17

canso sabático existía o no antes de la promulgación de la ley mosaica [139].

Conclusión

No se menciona el final del día séptimo, como tampoco se citó el comienzo del primer día, sino con la aparición de la luz. Se enlaza de este modo maravillosamente bien el reposo eterno divino con su actividad creadora en el tiempo. También el reposo del Señor es acorde con la divina complacencia, al comprobar que todas las cosas son buenas y se adecuan perfectamente a sus designios [140].

El esquema semanal del trabajo y descanso de Dios sirve al autor sagrado para mostrar al hombre el sentido de toda su vida: un esfuerzo necesario, por un tiempo, para entrar en el descanso eterno de Dios.

139 VAUX, R DE, (*Las Instituciones del AT*, cit en BIBLIOG I, pp 193-195) concuerda con numerosos estudiosos en reconocer que la semana y sa lado le treos son instituciones propias de los israelitas y que no hay precedentes en el Antiguo Oriente Efectivamente, la semana hebrea se diferencia de la egipcia o de la babilonica, porque, a diferencia de estas, constituye un ciclo particular independiente del de los meses y años Otros autores admiten que el sabado hebreo ha sido influido por el *shapattum* babilonico, que probablemente correspondia al decimoquinto dia de la Luna y era considerado, ademas, un dia nefasto

140 Hay tambien criticos que piensan que los hebreos consideraban la semana y el sabado como una institucion divina universal, y cuando se redacto «la obra creadora de Dios» quisieron mostrarla conforme a esta division del tiempo Así, por ejemplo, JUNKER, H, *Die biblische Urgeschichte*, Bonn 1932, pp 38-39

CAPÍTULO V

FUNDAMENTOS BIBLICOS DE LA ANTROPOLOGIA

INTRODUCCIÓN

El sujeto y el objeto primario de la Revelación divina, tal como aparece en la Biblia, es Dios mismo y su manifestación. El secundario es el hombre y lo «humano» [1]. La contingencia del mundo, su dependencia respecto de Dios, su condición creatural es también el punto de mira de los libros de la Sagrada Escritura. Ello se ha visto en los cuatro capítulos precedentes.

¿Qué es el hombre? La existencia y el origen del hombre —de todo el género humano— es un enigma que ha preocupado a los hombres de las culturas de todos los tiempos. Y no se trata sólo de saber cuándo y cómo ha surgido materialmente el cosmos y ha aparecido el hombre, sino de dar solución al sentido que tienen tales realidades: si las preside el caos, el destino ciego o bien un Ser trascendente, inteligente y bueno, llamado Dios. La Biblia no es un libro de filosofía, ni de ciencia, ni de derecho, ni de antropología, si bien los hagiógrafos se sirven de las nociones y mentalidad de su época, para transmitir un mensaje religioso o teológico. Lo importante es captar ese mensaje con la mayor nitidez posible. El Antiguo Testamento nos dice que el hombre

1. «La Sagrada Escritura es ciertamente el libro de Dios y sobre Dios, pero también es un gran libro sobre el hombre, considerado en su condición existencial, como resulta de la experiencia» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 3-IX-1986).

es hechura de Dios, y no sólo el primer hombre, también todos y cada uno de los hombres.

La antropología bíblica es siempre *teológica*. Aporta una explicación del hombre riquísima y plenamente original; relaciona a cada hombre con Dios. Pero contiene también elementos antropológicos; habla del hombre en sí mismo con doctrina de validez inspirada.

La acción creadora de Dios, la rebelión del hombre y, ya desde sus orígenes, la promesa de salvación son tres soportes básicos de toda la *Historia salutis* bíblica. No tratamos de hacer un análisis exhaustivo de la antropología del AT, sino detectar los elementos fundamentales del origen y naturaleza del ser humano, tal como nos lo presentan con indiscutible originalidad el libro del Génesis y otros escritos inspirados.

Iniciaremos la exposición con la creación divina del hombre y de la formación de la mujer; después de analizar brevemente las recientes teorías evolucionista y poligenista, estudiaremos el significado del relato del Paraíso, para terminar con la narración del origen del mal en el mundo [2].

2. Hemos tenido en cuenta los comentarios del Papa Juan Pablo II a los tres primeros capítulos del Génesis en sus catequesis de los miércoles en Roma, para profundizar en el contenido de los textos. — Cfr. RATZINGER, J., *Creación y Pecado* (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 65-84.

21

EL HOMBRE, «IMAGEN» DE DIOS

1. Introducción

La presentación bíblica de la creación del hombre es doble: como hemos visto, hay dos relatos contenidos en los dos primeros capítulos del libro del Génesis. El primero según los críticos proviene de la tradición sacerdotal (P) y el segundo de la tradición yahwista (J). Ambos igualmente inspirados.

Admitido el origen nuclear mosaico del Pentateuco [3], sigue abierto el problema del redactor o redactores; y de cómo el redactor —no un mero compilador— utilizó las tradiciones previamente existentes y hasta qué punto las reelaboró para su finalidad teológica y didáctica.

Al estudiar la obra de la creación en seis días —el Hexamerón— en el capítulo IV, ya afrontamos los principales problemas exegéticos y literarios de la tradición sacerdotal. Por eso, ahora trataremos de presentar el estado de la cuestión sobre la tradición yahwista, a la que parece pertenece Gen 2 y 3.

En una mirada de conjunto, todo el relato de la creación, caída, castigo y promesa de Gen 2-3 es, ante todo, un resumen de la *historia salutis* [4]. Es la iniciativa divina la que hace comprensible cada uno de los acontecimientos narrados.

3. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (cit. en Bibliog. I), vol. 3, pp. 67-69.
4. Cfr. Fanuli, A., *Il racconto Iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato (Gen 2,4b-3,24)*, en AA.VV., *Il Messaggio..., «op. cit»*., vol. 3, pp. 253-323. Estudio bastante completo de Gen 2-3.

Ahora bien, la tradición yahwista ¿qué problemas plantea? y ¿cuáles son los rasgos literarios fundamentales? Intentaremos responder brevemente a ambas cuestiones.

a) *Estado de la cuestión*

En primer lugar, el «problema del orden cronológico». ¿Tratan Gen 1 ó Gen 2 de presentar el orden cronológico objetivo de la Creación? —No. En cada caso el hagiógrafo selecciona y muestra los hechos según un plan didáctico: así como Gen 1 tiene una unidad en sí mismo, el de Gen 2 sirve de introducción a Gen 3 que culmina en la explicación de la humanidad caída y, en esperanza, redimida. Dicho de otra manera, *Gen 1* puede denominarse un *relato de creación*, mientras que *Gen 2* es un *relato de antropología*: el hombre es el protagonista de la narración.

El «problema de la composición», en segundo lugar. La mayor dificultad para aceptar una única fuente es —además de la existencia de varios duplicados— el nombre de Dios, compuesto de Yahwéh y Elohim. Aparece hasta 20 veces en Gen 2-4. Entonces ¿es nuestro texto una compilación de dos tradiciones? Así opinan algunos autores, que ven en ello una indicación de que Elohim, el Dios creador de la naturaleza física, es idéntico a Yahwéh, el Dios de Moisés en el Sinaí. Pero en la diversidad de las opiniones —difícil de dar una demostración definitiva— sigue siendo fundada la hipótesis de un único autor-redactor, que ha empleado, como elementos de expresión, datos que han llegado dentro de la tradición religiosa de Israel y que ha elaborado con una intención teológica determinada.

Ahora bien, descubrir cuáles son, en concreto, esos elementos y cómo han llegado hasta el hagiógrafo es una empresa costosa y, si no aparecen nuevos testimonios arqueológicos que lo avalen, será siempre conjetural y fluctuante.

En tercer lugar, el «problema de los géneros literarios». Sería ciertamente anacrónico querer descubrir en el relato de Gen 2 ó de Gen 1 una narración de acontecimientos similar a la de los libros modernos de historia. El hagiógrafo, como autor humano y, a la vez, inspirado por Dios, encierra

las verdades fundamentales en un ropaje literario peculiar. Además, quien lee la Biblia puede tener la tentación de subrayar la verdad contenida despreciando el modo de expresarla, o la de valorar en tal medida el aspecto literario que la verdad quede en penumbra. Por tanto, es preciso valorar a la vez la doctrina y el aspecto literario; en la medida que el intérprete sea capaz de adoptar las categorías del hagiógrafo estará en disposición de aproximarse más al contenido doctrinal de la Revelación.

Y, finalmente, el «problema de la exposición mítica». Cada día más se matiza la hipótesis de que en el relato —sobre todo yahwista— se han incluido mitos orientales; y, más concretamente, mitos cananeos. En el texto bíblico, en efecto, se advierte una comprensión del sentido de la existencia del hombre radicalmente distinta de la que reflejan los mitos. Pero, a la vez, admiten los intérpretes casi con unanimidad el carácter «mítico» de la narración, si se entiende por tal la expresión literaria de la realidad con moldes arcaicos y simbólicos [5].

b) *Orientaciones hermenéuticas del Magisterio de la Iglesia sobre Gen 1-3*

La *respuesta VI* de la Pontificia Comisión Bíblica del 30 de junio de 1909 sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis fue un primer punto de referencia para el desarrollo de la doctrina magisterial en los importantísimos temas que incluye el comienzo de la Biblia [6].

Son muchos los interrogantes que se abren en Gen 1-3 y a la vez se insinúan las respuestas. Con relación a la creación del hombre destacaríamos, por ejemplo, el ser del hombre como criatura débil, contingente y con frecuencia incapaz de llevar a la práctica ideales grandes; el misterio de la vida y de la fecundidad; el problema del dolor y, de modo más general, el mal físico y moral en el mundo; el trabajo y el progreso; la unidad del género humano; las relaciones del

5. Juan Pablo II ha hecho referencia a este punto y en este sentido (cfr. *Audiencia general*, 19-IX-79 y 7-XI-79).
6. Cfr. Díaz, J., *Enchiridium biblicum*, nn. 332-339.

hombre con Dios y con los demás seres; etc. El contenido del documento magisterial de la PCB se puede resumir en sus aspectos fundamentales según lo hicimos en el cap. IV.

2. El hombre, criatura hecha a «imagen» y «semejanza» de Dios

La síntesis teológica que hace el primer relato de la creación del hombre puntualiza el lugar que ocupa en el conjunto del universo, como se vio en el capítulo IV al hablar de la Creación.

a) *La creación del hombre en la «tradición sacerdotal»*

El relato de Gen 1, de la tradición sacerdotal (P), podría decirse que resulta más profundo y teológico que el relato de Gen 2, tanto en lo que hace referencia a la «imagen de Dios», como por la formulación de las verdades esenciales sobre el hombre [7].

7 Juan Pablo II presenta un buen resumen de tales características «El nivel de primer relato de la creación del hombre, aunque cronológicamente posterior, es, sobre todo, de carácter teológico De esto es índice especialmente la definición del hombre sobre la base de su relación con Dios —«a imagen de Dios lo creó»— que incluye al mismo tiempo la afirmación de la imposibilidad absoluta de reducir el hombre al «mundo» Ya en Gen 1,27 se constata que esta verdad esencial acerca del hombre se refiere tanto al varón como a la hembra Es preciso, pues, reconocer que el primer relato es conciso, libre de cualquier huella de subjetivismo contiene sólo el hecho objetivo y define la realidad objetiva, tanto cuando habla de la creación del hombre —varón y hembra, hecho a imagen de Dios— como cuando añade poco después las palabras de la primera bendición (Gen 1,28)»

«El primer relato de la creación del hombre —de índole teológica— esconde en sí una potente carga metafísica Este texto se ha convertido en la fuente de las más profundas inspiraciones para los pensadores que han intentado comprender el ser y el existir ( ) A pesar de algunas expresiones pormenorizadas y plásticas del pasaje, el hombre está definido allí, ante todo en las dimensiones del ser y del existir (*esse*) Está definido de modo más metafísico que físico Al misterio de la creación corresponde la perspectiva de la procreación, de ese devenir en el mundo y en el tiempo, de ese *fieri* que está necesariamente unido a la situación metafísica de la creación del «ser contingente» Precisamente en este contexto metafísico de la descripción de Gen 1 es necesario entender la entidad de bien, esto es, el aspecto de valor Efectivamente, este aspecto vuelve en el ritmo de casi todos los días de la creación y alcanza su culmen después de la creación del hombre "Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho" (Gen 1,31) Por esto, se puede decir con certeza que Gen 1 es un punto de referencia indiscutible y la base sólida para una metafísica, e incluso para una antropología y una ética, según la cual *ens et bonum convertuntur*» (*Audiencia general*, 12-IX-79)

b) *El soliloquio inicial*

Comienza el pasaje con un soliloquio, con una deliberación solemne en la que se anuncia el propósito divino de crear al hombre:

«Entonces dijo Elohim: "Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza..."» (Gen 1,26).

Este enunciado tiene una gran precisión desde el punto de vista antropológico. Se ha discutido mucho sobre el significado del «hagamos». Es la primera vez que Elohim habla «en plural». ¿Qué quiere decirnos con ello el hagiógrafo? Hasta ahora ha usado siempre el singular. Hay un cambio de tono indudablemente; pero hay que descartar que al autor sagrado se le haya «escapado» la adaptación monoteísta de un relato primitivamente politeísta [8].

Los Santos Padres vieron en este «plural» una *adumbratio Trinitatis*; es decir, un indicio velado de la revelación de la Santísima Trinidad. Se trataría de que ante la obra creadora divina, y en especial, del ser humano habría un «consejo divino» de la Trinidad para crearlo. Por otra parte, si Elohim lleva en este caso el verbo en plural se puede ver en esto la plenitud divina de «ser» que puede deliberar consigo mismo, como puedan hacerlo diversas personas entre sí.

La crítica moderna no aporta una solución definitiva, pero se inclina fundamentalmente por pensar que tal «pluralidad» va en la línea de dar una especial solemnidad al relato de la creación del hombre a través de un recurso literario. Puede ser, si bien esta explicación no invalida la que es bastante común entre los SS. Padres [9].

8 No hay suficientes argumentos para afirmar que el hagiógrafo ha introducido en su relato, adaptándolo a la fe monoteísta, una vieja fórmula sumero-acádica según la cual el hombre ha sido formado «a imagen de un dios» Los autores que se alinean con esta tesis son, entre otros Bude, K , *Die biblische Urgeschichte*, Giessen 1883, p 484, Gunkel, H , *Schopfung und Chaos*, Gottingen 1921, p 10, Eichrodt, W , *Teologia del Antiguo Testamento*, (cit en Bibliog IV), pp 85ss

9 Vaux, R de, (cfr *El Genesis,* en *Biblia de Jerusalén*, p 42) admite como posible una deliberación de Dios con la corte celeste de los ángeles La opinión de numerosos Padres según la cual sería un diálogo entre Dios Padre y su Hijo, o bien entre las tres personas divinas era totalmente desconocida por los hagiógrafos del AT Considerando el plural como una expresión de la majestad y riqueza interior de Dios, podemos descubrir la doctrina trinitaria en estado embrionario

En efecto, basta confrontar nuestro texto con otros pasajes bíblicos [10], para concluir que se trata más bien de un procedimiento literario. Este plural «hagamos» vendría a indicar una especie de consulta de Dios a su consejo o corte celestial, concebidos al modo de los antiguos reyes orientales. Esto parece formar parte de la mentalidad con la que quizá se escribió el pasaje de Gen 1,26; aunque no se impone este punto de vista, puede ser asumido [11].

c) *El nombre del primer hombre*

El término *adam*, sin artículo, es un singular colectivo y designa a la especie humana; es decir, al género humano, a los hombres. El sentido colectivo de una palabra se reconoce gramaticalmente porque el adjetivo, pronombre o verbo que lo acompañan pueden ir en plural. Esto es lo que sucede en Gen 1,26, porque el siguiente verbo viene en plural (*weyyirdû*; y dominen) y se lee más tarde en Gen 1,28 que Dios los bendijo. ¿Cuál es el significado etimológico de *adam*? Es incierto [12], aunque con más probabilidad parece que procede de adamah (tierra), por haber sido sacado el hombre de la tierra [13], por haberlo destinado Dios a trabajarla [14], por vivir en ella y en fin, porque volverá a ella al morir [15]. *Adam* es el equivalente hebreo del *homo* latino, que guarda rela-

10 Por ejemplo Gen 3,22, 11,17, Iob 1,6, 2,1, Ier 21,18 22, etc

11 «Es significativo que la creacion del hombre este precedida por esta declaracion con la que Dios expresa la intencion de crear al hombre a su imagen, o mejor "a nuestra imagen", en plural –sintonizando con el verbo hagamos– Segun algunos interpretes, el plural indicaria "el Nosotros" divino del unico Creador Esto, seria, pues, de algun modo, una primera lejana señal trinitaria En todo caso, la creacion del hombre, segun la descripcion de Gen 1, va precedida de un particular «dirigirse» a Si mismo, *ad intra*, de que Dios crea» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 9-IV-86)

12 Ya el historiador FLAVIO JOSEFO (en *Ant Jud*, I,2) propuso una raiz hebrea que significa «ser rojo» y la justificaba por el color de la tierra de la que fue hecho Adan, o tambien el color de la carne de su piel LANDERSDOFER, S, relaciona el «adam» hebreo con el «ada-mu» sumerio («padre mio»), nombre que le corresponde como cabeza del genero humano (cfr *Sumerisches in Alten Testament*, 1916, p 60) En cambio, PROCKSCH, O, piensa en el nombre fenicio de «adam» con el significado de «siervo» o «vasallo», especialmente en relacion con la divinidad (*vid Die Genesis*, Leipzig 1924, p 81)

13 Gen 3,23

14 Gen 2,5

15 Gen 2, 19

ción también con el humus, esto es, el «barro» o «polvo» de la tierra. Además *adamah* en su significación hebrea se refiere siempre a «la tierra de labor» [16].

En la tradición judía y cristiana, «adán» está empleado como un nombre propio, no genérico, entre otras cosas porque *adam,* aunque en hebreo significa *hombre,* sólo aparece en el relato de la creación. Adán está tomado, pues, como un individuo, concretamente, el primer hombre [17]. Por tanto, aunque en el texto este término tenga un sentido colectivo, el autor sagrado piensa más en una pareja primitiva que en un grupo de hombres o parejas. La indeterminación de la palabra *adam* viene subsanada en parte por otra afirmación posterior: «macho y hembra los creó».

Si acudimos al segundo relato (Gen 2), donde se narra la creación de un hombre y una mujer, presentados además como la primera pareja humana de la cual procede todo el género humano (Gen 3,20), la expresión que aparece en Gen 2,5: *ayn adam*, significa «no había hombre».

El AT contiene implícita una doctrina sobre el hombre, pero no sistematizada ni desarrollada especulativamente. Tampoco ofrece una psicología de corte moderno, ni siquiera del estilo de los filósofos griegos. Es, por eso, difícil presentar una síntesis de la antropología veterotestamentaria, tanto por la imprecisión de los términos –la mayoría de los cuales se emplean en varios sentidos diferentes–, como por la variabilidad de algunas concepciones, surgidas de experiencias diversas e interpretadas de un modo rudimentario, semejante a la de pueblos de cultura inferior.

En consecuencia, es importante cuidarse de interpretarlos de una manera aristotélica o moderna. Sucede lo mismo con los términos *basar*, *nefesh* y *ruah* (cuerpo, alma y espíritu, respectivamente) sobre los que volveremos más tarde.

16 Cfr PIROT, L., *Adam et la Bible*, en *Dictionnaire de la Bible Supplement*, 1 (1928) 87, CLAMER, A., *La Genese*, en PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, (cit en BIBLIOG II), p 112

17 Cfr la voz *adam* en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del VT*, (cit en BIBLIOG III), cols 159-186

d) *Los términos «imagen» y «semejanza»*

Se nos revela que el hombre es creado «a imagen de Dios», e imagen «semejante» al divino modelo. Pero no se dice expresamente en el texto en qué consiste tal «imagen». Es evidente que hay una semejanza con Dios, por puro contraste con los demás seres creados, porque el hombre tiene una «parte espiritual» que detecta enseguida la observación normal.

En un lenguaje antropomórfico la «imagen» (*selem*), aplicando a Dios conceptos humanos basados en cosas visibles, se refiere a que el hombre viene a ser en cierta manera como una «estatua», una «pintura o representación» visible del Dios invisible. El término «semejanza» (*demut*) expresa ese «algo divino» que hay en los hombres.

Toda la creación nos habla de Dios. De alguna manera podemos ver a Dios a través de sus efectos en las criaturas, si bien siendo totalmente distinto de ellas. Las cosas creadas representan a Dios, aunque de un modo tan imperfecto, tan lejano, que sólo reflejan la grandeza de Dios. La creación del hombre, en cambio, explica algo más, manifiesta mejor quién es Dios; además del poder y grandeza encontramos también la sabiduría y la bondad —y otros atributos— reflejadas de modo mucho más perfecto en la creación del hombre [18].

Así, la expresión «a imagen de Dios» nos traduce mejor la «espiritualidad» del ser humano, que rebasa el plano de la mera animalidad. Y la «semajanza» viene a ser como un contrapunto a un posible antropomorfismo exagerado en la noción de Dios, al que se podría llegar con sólo la palabra «imagen».

La versión de los LXX traduce por *eikon* y *homoiosis* a *selem* y *demut* respectivamente; es decir, el hombre es una imagen de Dios y algo semejante a El. Penetrar en una interpretación más a fondo de lo que esto quiere decir no es nada fácil, ya que el *eikon*, por ejemplo, no puede tomarse sólo de manera física; esto es claro, porque la noción de Dios en el AT nunca va ligada a un cuerpo. Por eso, cuando se

18. Cfr. WOLFF, W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, (cit. en BIBLIOG. I).

dice que el hombre es «un eikon de Dios» es preciso superar una concepción puramente material. Por el contrario, el término *homoiosis* no presenta en este sentido dificultad alguna; viene a restar fuerza, a moderar la interpretación excesiva que podría darse a *eikon* [19].

e) *El hombre como «imago Dei»*

Todo el relato de la creación (Gen 1) describe a Elohim como un ser personal, que actúa soberanamente, que crea, que dispone todas las cosas con sabiduría. Es preciso, pues, pensar que el hagiógrafo ve en la semejanza con Dios lo que distingue al hombre de los otros vivientes: su facultad o capacidad de pensar y de amar [20]; es decir, aquello que lo constituye en *persona*. De esta manera, el hombre es representante de Dios en la tierra, es un ser «semajante a Elohim», un ser capaz de ejercer el dominio que Dios le ha otorgado sobre los animales, según el contexto próximo del pasaje. Esta semejanza con Elohim la transmite el hombre a sus descendientes:

Este es el libro de la genealogía de Adam. En el día en que Elohim creó a Adam, a imagen divina lo hizo. Varón y hembra los creó y bendíjolos y los llamó con el nombre de Adam (Hombre) en el día de crearlos. Adam llevaba de vida 130 años cuando engendró un hijo a imagen suya, a su semejanza, *al cual puso por nombre Set. Y fueron los días de Adam después de haber engendrado a Set 800 años, y engendró a hijos e hijas. Resultaron, pues, todos los días que Adam vivió 930 años; luego murió (Gen 5,1-5).*

La semejanza con Elohim es un bien permanente de los seres humanos, y la garantía que protege su vida y la hace

19. Los exegetas discuten en qué consiste esta «semejanza». Se inclinan por una semejanza «espiritual» en la línea de la interpretación agustiniana, por el hecho de que el hombre ha sido dotado de una inteligencia y voluntad similar a la divina. Algunos críticos (por ejemplo, Wolff) sostienen que la relación entre «semejanza» e «imagen» consiste, en primer lugar, en que el hombre a través de su capacidad de responder y obedecer se pone en diálogo con Dios; además, el hombre ha de hacer en el mundo la misma tarea que Dios ha hecho; y finalmente, que el hombre es llamado a realizar un dominio sobre las demás criaturas.

20. Cfr. Ps 21,9. Cfr. ROLLA, A., *Monismo e dualismo antropologico nella Bibbia*, (cit en BIBLIOG. IV).

sagrada, intangible. Porque aquel que vierte la sangre del hombre ultraja la «imagen de Dios» [21]: El mejor comentario a Gen 1,26-27 lo encontramos en los libros Sapienciales, concretamente en el Ps 8, un precioso himno a Yahwéh, el Dios Creador, cuya majestad y poder resplandecen en el cielo estrellado [22]: Y a pesar de tanta majestad y grandiosidad divinas, no desdeña acordarse del hombre, este polvo inconsistente [23], que Yahwéh ha hecho apenas inferior a un Elohim; es decir, lo ha creado casi como un ser divino; le ha coronado de gloria y majestad, otorgándole los atributos del Rey divino de la Creación [24] y de un rey humano [25]. Además, Dios ha puesto bajo los pies del hombre todos los animales domésticos y salvajes. El débil mortal humano ha sido elevado casi a la altura de un ser divino y, desde luego, como rey visible de todos los vivientes. Y todo esto porque el hombre es la «imagen de Elohim».

La misma idea de Gen 1,26-27 vuelve a ser objeto de reflexión en el libro de Eclesiástico [26]: En este texto se da a entender que la *imagen de Dios* se refiere principalmente al poder que Dios dio al hombre sobre los animales.

El libro de la Sabiduría relaciona la semejanza con Dios con la inmortalidad bienaventurada, porque el hombre estaba predestinado a la felicidad original y la echó a perder por «envidia del diablo»:

21 «El que derrama sangre humana, por mano de hombre, le será derramada la suya, porque el hombre ha *sido hecho a imagen de Elohim*» (Gen 9,6)

22 *«¡Oh Yahwéh, Señor nuestro, cuan glorioso es tu Nombre en toda la tierra! ¡Aser! pusiste tu majestad por cima de los cielos Por boca de los niños y lactantes dispusiste un baluarte frente a tus adversarios para acallar al enemigo y al rival Cuando tus cielos miro, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas que fijaste, ¿qué es el hombre (me digo) para que de él te acuerdes y el hijo de Adam para que de él te cuides? Algo menor le hiciste que los ángeles y de gloria y de honor le coronaste Le diste imperio en la obra de tus manos, debajo de sus pies todo pusiste las ovejas y bueyes, todos ellos, y aun las fieras del campo, los pajaros del cielo y los peces del mar, cuanto surca la ruta de los mares» (Ps 8,2-9)*

23 Gen 18,27

24 Ps 29,1, 104,1

25 Ps 21,6

26 *«El Señor creó al hombre de la tierra y de nuevo le hizo volver a ella Le dio como plazo días contados y dominio sobre lo que hay en ella A semejanza suya le revistió de fuerza y lo hizo a su imagen Infundió su temor en toda carne para que dominase sobre fieras y aves » (Sir 17,1-4)*

«Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su mismo ser, pero por envidia del diablo se introdujo la muerte en el mundo, y tienen experiencia de ella los que son de su ámbito» (Sap 2,23-24) [27].

f) *El hombre como «imago Christi»*

La *imago Dei* a la luz de la revelación neotestamentaria adquiere una dimensión nueva y profunda para conocer quién es el hombre.

De hecho, en la Tradición oral, ya desde el siglo III, algunos Santos Padres interpretarán los términos *selem* y *demut* referidos no a Dios exclusivamente, es decir, no a toda la divinidad, sino en concreto a Cristo, al Verbo Encarnado: *el hombre es imagen del Verbo Encarnado.* Es una corriente de la Patrística antigua que luego en la época moderna se olvida en cierto modo; pero es muy interesante. Hay que tener en cuenta que Dios habla en su eternidad: para El todas las criaturas son presente. Y por ello no hay dificultad en admitir que piensa en Cristo al inspirar estos textos antiguos, aunque la Encarnación se produjera muchos siglos después. Apoyándose en el «hagamos» —ya visto— y en la «semejanza», los SS. Padres ven esta *semejanza* entre el hombre y Dios *en Cristo*, que ha asumido el cuerpo humano [28].

27 «El hombre, pues, es creado para la inmortalidad —puntualiza Juan Pablo II— y no cesa de ser imagen de Dios después del pecado, aun cuando esté sometido a la muerte Lleva en sí el reflejo de la potencia de Dios, que se manifiesta sobre todo en la facultad de la inteligencia y de la libre voluntad El hombre es sujeto autónomo, fuente de las propias acciones, aunque manteniendo las características de su dependencia de Dios, su Creador (contingencia ontológica)» (*Audiencia general*, 9-IV-86)

28 La enseñanza sobre el hombre, contenida en las primeras páginas de la Biblia (Gen 1) se encuentra con la revelación del NT acerca de *la verdad de Cristo*, que como Verbo Eterno, es «imagen de Dios invisible» y a la vez «primogénito de toda criatura» (Col 1,15)

El hombre creado a imagen de Dios adquiere, en el plan de Dios, una relación especial con el *Verbo, Eterna Imagen del Padre*, que en la plenitud de los tiempos *se hará carne* Adán, escribe San Pablo, «es tipo del que había de venir» (Rom 1,14) En efecto, «a los que de antes conoció (Dios Creador) los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que este sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29)

Así, pues, la verdad sobre el hombre creado a imagen de Dios no determina sólo el lugar del hombre en todo el orden de la creación, sino que habla también de *su vinculación con el orden de la salvación en Cristo*, que es la eterna y consustancial «imagen de Dios» (2 Cor 4,4) imagen del Padre

3. Otros datos de la Sagrada Escritura

a) *El «dominio» del hombre sobre las demás criaturas*

Volvemos de nuevo al texto que estamos estudiando:

«Entonces dijo Elohim: "Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que dominen en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las bestias salvajes y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra"» (Gen 1,26).

El verbo «dominar» viene en plural, tanto en el texto hebreo (*weyyirdu*) como en el griego de los LXX (*arjétosan*), lo que nos confirma el sentido colectivo del término *adam*. El hagiógrafo parace suponer en este versículo la creación simultánea del hombre y de la mujer, ambos «imagen de Dios» y con igual «dominio» sobre todo lo creado. Es una forma de expresar la igualdad de derechos y deberes de ambos. En este pasaje se expresa claramente la superioridad del hombre, varón y mujer, sobre todo ser que puebla el mundo visible. Ahora no se habla (como en Gen 1,1-25) de los «elementos», de los astros o de la tierra, y sí de todos los pobladores de la tierra; es decir, de todo ser visible y viviente.

La superioridad del hombre sobre los seres visibles es obvia. En el momento en que se escribe el relato genesíaco, sin embargo, tiene mucha más importancia. Por la arqueología y por la historia sabemos que los pueblos que rodeaban a Israel se habían fabricado numerosas representaciones animales a las que daban culto idolátrico: en Egipto, en Mesopotamia e, incluso, en Canáan a la llegada y establecimiento en esta última de los israelitas. En efecto, los cananeos tenían una agricultura técnicamente muy avanzada; era un pueblo rico y culto; desde luego, mucho más rico y culto que el pueblo elegido a su llegada a la Tierra Prometida. La

La creación del hombre a imagen de Dios, ya desde el principio del libro del Génesis, da testimonio de su llamada. Esta llamada se revela plenamente con la venida de Cristo. Precisamente entonces, gracias a la acción del «Espíritu del Señor», se abre la perspectiva de la plena transformación en la imagen consustancial de Dios, que es Cristo (2 Cor 3,18). Así, la «imagen» del libro del Génesis (Gen 1,27) alcanza *la plenitud de su significado revelado.* (cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 9-IV-86).

agricultura cananea estaba entramada con los cultos idolátricos, en concreto, los cultos de la fertilidad [29]. Se han encontrado esculturas de animalillos que se veneraban religiosamente —sobre todo la serpiente—. La prohibición que encontramos en el Decálogo de no hacer «imágenes» de Dios —recordemos el conocidísimo pasaje del becerro de oro en el libro del Exodo [30]— responde a la situación que encuentran cuando llegan a Palestina, donde se dan otras representaciones idolátricas como la serpiente.

Estos datos históricos ilustran el sentido desmitificador de Gen 1,26 contra el culto a los animales. Como se vio en el capítulo IV al estudiar la obra de la Creación en seis días, existe ciertamente intención «desmitificadora» del autor sagrado al presentar los elementos tierra, mar, sol, astros, etc. como criaturas de Dios; por ello, sería absurdo dar culto a cualquier animal, pues significaría ofender a Dios. Este dominio del hombre sobre las criaturas es objeto también de la reflexión de los sabios de Israel. En el libro de la Sabiduría se recoge una oración de Salomón que dice así:

«Dios de los padres, y Señor de la misericordia, que todo lo hiciste con tu palabra, y con tu sabiduría formaste al hombre, para que domine sobre las cosas creadas por ti, y gobierne el mundo con santidad y justicia, y haga juicio con rectitud de alma: concédeme la sabiduría...» (Sap 9,1-4).

Y poco después, en una breve síntesis de la historia humana entre Adán y Moisés, se lee:

Esta (la sabiduría) conservó hasta el final al primer formado, padre del mundo, creado solo, lo liberó de su caída; y le dio fuerza para dominarlo todo (Sap 10,1-2).

29. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (cit. en BIBLIOG. I), vol. 2, pp. 72-76.

30. Recientemente se ha producido el hallazgo arqueológico en tierras de Palestina de un becerro de oro: una pequeña estatuilla de pocos centímetros, muy bien conservada y que pertenece, al parecer, a la antigua cultura cananea. Ha sido llevada al Museo de Israel de Jerusalén.

b) *La distinción de los sexos* [31]

Dios determinó crear al hombre y en Gen 1,27 se expresa con frase rimada la ejecución del acto deliberativo divino. Mediante el clásico paralelismo semita el hagiógrafo dice:

> *«Creó, pues, Elohim al hombre a imagen suya,*
> *a imagen de Elohim creóle,*
> *macho y hembra los creó» (Gen 1,27).*

Ahora el autor sagrado emplea el verbo *bara'*. Este último ya fue usado al revelarnos la creación de los cetáceos, reptiles y aves (Gen 1,21). Del texto suelto no se puede precisar, como ya vimos en el capítulo IV, que se trate de la *creatio ex nihilo*. Cabe la interpretación que sugiere como punto de partida una materia preexistente.

El triple uso del verbo *bará* parece dar testimonio de una especial importancia e «intensidad» del acto creador. De modo parecido a lo que se narra al final de cada día de la Creación, aquel «Vio Dios ser bueno», se transforma en un «vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» tras la creación del hombre (Gen 1,31).

Al final de Gen 1,27 aparecen por vez primera referidos al hombre los términos netamente fisiológicos de *zacar* (macho) y *nequebah* (hembra). La declaración sobre la diversidad de sexos en el *adam* que Dios había creado debe considerarse como una explicación del vocablo *adam* y como un anticipo de lo que luego se lee en Gen 1,28. Los dos sustantivos *zacar* y *nequebah*, con los que se indica que la especie humana formada por Dios constaba de individuos con distintas funciones sexuales, es porque va encaminada tal diversidad a la reproducción de la misma especie humana. No se explica cómo Dios lo ha hecho; pero sí se nos indica que la distinción entre «macho» y «hembra» es algo divino desde el principio, creados con igual dignidad. Constituidos cada uno en unidad de espíritu y cuerpo, se diversifican entre sí

31. Cfr. ARANDA, G., *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, en AA.VV., *Masculinidad y Feminidad en el Mundo de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 19-50.

por su estructura psico-fisiológica, según la marca de la masculinidad y de la feminidad.

c) *La bendición divina de la fecundidad humana*

Sigue el relato:

«Luego Elohim los bendijo y díjoles: Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que vive sobre la superficie de la tierra» (Gen 1,28).

«La institución del matrimonio y de la familia, contenida en el misterio de la creación del hombre, parece que se debe vincular con el mandato de someter la tierra, confiado por el Creador a la primera pareja humana. El hombre llamado a someter la tierra —tenga cuidado de: someterla, no devastarla, merece respeto—, el hombre es imagen de Dios no sólo como «varón» y «mujer», sino también en razón de la relación recíproca de los sexos. Esta relación recíproca constituye el alma de la «comunión de personas» que se establece en el matrimonio y presenta cierta semejanza con la unión de las Tres Personas divinas» [32].

Dios bendijo a la primera pareja humana imponiéndoles el precepto de multiplicarse por reproducción sexual. Dios quiere el matrimonio, pero rechaza la poligamia, quiere que sea fecundo. Ahora bien, «la creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo, como la relación con el otro ser humano (la relación hombre-mujer), así como también con los otros semejantes suyos. El *someter* la tierra pone de relieve el carácter *relacional* de la existencia humana. Las dimensiones «con los otros», «entre los otros» y *para los otros* propias de la persona humana en cuanto *imagen de Dios*, establecen desde el principio el puesto del hombre entre las criaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto (como *yo* concreto), dotado de conciencia intelectual y de libertad» [33].

32. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 23-IV-86.

33. *Ibíd.* Cfr. PIROT, L., *Adam et la Bible*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, (cit. en BIBLIOG. IV), vol. 1, pp. 87 y ss.

d) *El alimento del hombre en los orígenes*

«Dijo también Elohim: He aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra entera, y todo árbol que tenga en sí fruto de árbol seminífero; os servirá de alimento. Y toda bestia salvaje, toda ave del cielo y todo cuanto serpea en la tierra, cuanto encierra en sí espíritu vital, señalo como alimento toda hierba verde» (Gen 1,29-30).

Leyendo estos dos versículos parece que señala la alimentación vegetariana del hombre en sus orígenes y no carnívora. También a los animales, salvo a los peces que no menciona el texto. En el orden de la creación, las plantas, los vegetales son el único alimento del hombre y de los animales. ¿Por qué? Para entender este texto y su significado es preciso acudir a los libros proféticos. Isaías, por ejemplo, en su escrito llamado «libro del Emmanuel» [34] considera que en el origen del mundo había paz y ausencia de violencia, que fueron destruidas por la entrada del pecado del hombre. El pecado trajo la violencia a la Creación, la contaminó; y esta contaminación alcanzó también a los animales.

Esta tesis no halla quizá correspondencia con los datos que nos proporcionan las ciencias biológicas –por ejemplo, en cuanto a la constitución de los animales carnívoros–. De todos modos, el hagiógrafo no se plantea tales cuestiones –anacrónicas para aquella época–, sino que trata de preparar el camino para entender la situación de justicia y paz originales, así como la futura restauración que obrará el mismo Dios a través de su enviado el Mesías. Dios enviará la salvación y para ello volverá a restaurar aquella paz y justicia originarias, destruidas por el pecado:

«Entonces morará el lobo con el cordero y el leopardo con el cabrito se echará; y el ternero y el leoncillo pacerán juntos, y un niño podrá conducirlos. Vaca y osa pastarán juntas, se tumbarán sus cachorros; y el león como una res vacuna comerá hierba» (Is 11,6-7).

34. Is 6-12.

Esta descripción expresa con singular fuerza poética la paz que traerá el Mesías; y, por tanto, la desaparición de la violencia, que alcanza hasta el reino animal.

Luego el autor sagrado expresa más bien una situación de felicidad primitiva, de paz y de justicia. ¿Qué pudo ocurrir en los orígenes? Hay que tener en cuenta dos cosas. Una primera respecto al pecado: fue anterior a la multiplicación del género humano (biológicamente no parece posible que el hecho pueda ser comprobado). Y en segundo lugar, esta cuestión carece de importancia desde una perspectiva teológica, a no ser la ya indicada de la paz y justicia originales.

22

HACIA LA COMPRENSION DEL SER HUMANO

1. La creación del hombre en la «tradición yahwista»

El segundo relato de la creación del hombre presenta características propias. Su cosmogonía es *seca*, frente a la sacerdotal que es *acuática*. Tiene una terminología diferente y es abundante en la cantidad y calidad de sus imágenes. Dios domina la historia, en cuyo curso interviene activamente, poniéndose en contacto directo con los hombres y los elementos. De ahí el gran número de antropomorfismos que aparecen en la narración.

El hagiógrafo se complace en señalar cuanto se refiere al origen de nombres, personas, instituciones y costumbres, del sexo y del matrimonio. Su concepción es distinta de la tradición sacerdotal, de narración más concisa, monótona y esquematizada y que presenta a Dios como un Ser trascendente que manifiesta su voluntad con sólo su palabra: Dios habla, y con sólo su palabra, los seres vienen a la existencia y a la vida. Pues bien, a pesar de las diferencias, el autor último inspirado no vaciló en colocar una narración tras la otra [34].

En efecto, Gen 2 nos muestra a Dios muy cercano, casi como un compañero cualificado del hombre. Es un Dios familiar, condescendiente; que modela al hombre con barro

34. Cfr. Hauret, Ch., *Origini dell'Universo e dell'Uomo secondo la Bibbia (Gen 1-3)*, (cit. en Bibliog. IV).

de la tierra según la técnica de los alfareros; que planta árboles para esparcimiento y utilidad del hombre; que como buen cirujano y anestesista, extrae una costilla a Adán para formar con ella el cuerpo de la primera mujer.

Destacaremos como principales rasgos del texto: 1) El «yahwista» es una narración relativa a los acontecimientos de los albores de la humanidad. Es una respuesta a los problemas que se planteaba el israelita contemporáneo y que difieren no de modo excesivo de los que atañen al hombre de nuestro tiempo. 2) El relato yahwista trata de darnos una *enseñanza* de lo que es el hombre, pero es también una *interpelación* ante determinadas concepciones y usos que se daban en Israel y que contradecían la verdad originaria. 3) Y, por eso, tiene un marcado carácter *profético*. Son muchos los puntos de contacto entre nuestro texto y las enseñanzas de los Profetas. No hay que olvidar que el origen de ambos es el mismo, el ambiente religioso de Israel y, en último término, la Revelación. 4) También es innegable el carácter *sapiencial* de la narración, en cuanto que está redactado como una reflexión sobre temas similares a los debatidos en los círculos sapienciales de Israel. 5) Finalmente, se puede descubrir otro rasgo del relato en el ámbito religioso y cultural en el que el hagiógrafo expone sus enseñanzas: la *Alianza con Dios*. Ni las semejanzas proféticas, ni las sapienciales agotan toda la riqueza literaria de la narración.

Ciertamente los relatos del Génesis están redactados en categoría de Alianza. Podemos evaluar mejor el concepto de Alianza (*berit*) por el mayor conocimiento que hoy tenemos de los antiguos pactos hititas [35]. Así, sólo se consideran episodios de Alianza en el AT aquellos en los que aparecen todos o la mayoría de los elementos fundamentales de los pactos humanos [36]. Este esquema de Alianza no es matemáticamente aplicable al relato yahwista del Génesis, pero lo esencial de la Alianza está presente [37].

35. Cfr. *infra*: en el capítulo VI donde los trataremos con mayor amplitud.

36. Por ejemplo: preámbulo; prólogo histórico que describe las relaciones entre los pactantes; estipulaciones; invocación de testigos; maldiciones y bendiciones; y conclusión, acompañada normalmente por un rito.

37. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 24-X-79.

2. El esquema literario

El hagiógrafo parece tener un esquema redaccional en el que lo importante es la acción de Dios: Gen 2,7. Previamente a tal acción se describe una situación ambiental que podríamos denominar de «caos»: no había arbustos, no había plantas, no hacía llover Yahwéh-Elohim, no había hombre. Y como consecuencia directa de la acción de Dios se realiza el designio divino. Si a esto añadimos el carácter binario de las expresiones, común con otras literaturas semitas, tendremos ya el esquema completo.

a) *El texto de Gen 2,4b-7*

En estos tres versículos se describe la acción divina de la creación del hombre:

«El día en que hizo Yahwéh Elohim tierra y cielos, ningún árbol campestre existía aún en la tierra y ninguna hierba del campo había germinado todavía; pues Yahwéh Elohim no había hecho llover sobre la tierra, ni hombre existía para cultivar el suelo, ni corriente que surgiendo de la tierra regase toda la superficie del suelo.

Entonces formó Yahwéh Elohim al hombre (adam) del polvo del suelo (adamah) e insuflando en sus narices aliento de vida, quedó constituido el hombre como alma viviente».

b) *El esquema redaccional*

I. INTRODUCCION: Gen 2,4b

—El día en que hizo Yahwéh-Elohim... la tierra
los cielos

II. SITUACION PREVIA: Gen 2,5-6

A) Descripción fáctica... no había arbustos
no germinaban plantas

B) Causa del caos... Yahwéh-Elohim no había hecho llover
no había hombre para cultivar el suelo

III. ACCION DIVINA: Gen 2,7a

A) Yahwéh-Elohim formó a *adam* del polvo de la *adamah*
B) le insufló en sus narices aliento de vida

IV. DESIGNIO DIVINO: Gen 2,7b

—El hombre quedó constituido como *ser* viviente

En una primera lectura del relato, y teniendo presente el esquema, vemos cómo el autor elabora la narración teniendo en cuenta tres elementos y la relación entre ellos:

a) *Yahwéh-Elohim*, cuyo nombre aparece tres veces [38]; b) la *tierra* en tres dimensiones diferentes: *erets*, que es la tierra en general, opuesta a «cielos»; *adamah* que es la tierra de cultivo, y su derviado *adam*; c) El protagonista es el *hombre* que «no existía para trabajar» y es constituido en «ser viviente». Este paso de Gen 2,5 a Gen 2,7 refleja también el carácter «relacional» de este nuevo ser: con la tierra (adamah) de donde había sido tomado; y con Yahwéh-Elohim a quien debe su ser, porque El lo modeló (*yasar*) y también diríamos «su modo de ser», porque llega a ser literalmente «alma» viviente (*nefesh hayah*).

Si comparamos esta presentación de Gen 2 con el primer relato encontramos un fondo similar: a la expresión más concisa y teológica del hombre como *imagen de Dios* de Gen 1,27 corresponde esta otra definición como «alma viviente», esto es *«ser viviente»*, basada en la experiencia del ser del hombre, pero mostrada como expresión del querer de Dios.

A partir de este esquema literario se entrecruzan las dos ideas fundamentales del relato. De una parte, la relación del hombre con Dios. Es esencial y, de alguna manera, determi-

38. Es la primera vez que los dos nombres de Dios son acoplados y así permanecerán juntos a lo largo del relato (salvo en Gen 3,1b-5). Sólo encontramos este nombre en algún texto aislado (Ex 9,20; 2 Sam 7,22.25; Ps 72,18). El origen de esta unión parece ser de carácter redaccional. El último redactor del Pentateuco ha querido hacernos comprender que el *Elohim* de Gen 1 es el mismo *Yahwéh* de Gen 2; es decir, el Dios que se ha revelado en la historia de Israel y el Dios que se nos revela en la creación del cosmos. Cfr. HUMBERT, P., *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 41-46.

na la segunda. El designio divino de Gen 2,7b, por ser una acción exclusivamente divina —acción que es gratuita, es don— no se resuelve en un mandamiento, sino en una realidad: siempre será el hombre «alma viviente» y este hecho de «ser viviente» será de continuo el resello de su dependencia de Dios.

Y, de otra parte, la relación del hombre con la tierra. El hombre se une a la «tierra» porque Dios lo formó a partir de ella y a ella volverá cuando Dios mismo lo determine (Gen 3,19). Ahora bien, esta condición terrenal (ser del polvo o *'epher*) será, a la vez, constitutivo de la relación con Dios. Y esta es una razón, entre otras, de por qué los profetas y los sabios recuerdan la condición contingente del hombre.

«Todo camina a un mismo paradero. Todo procede del polvo y todo retorna al polvo. ¿Quién sabe si el hálito de los hijos del hombre sube arriba y si el hálito de las bestias desciende abajo hacia la tierra?» (Qoh-Eccl 3,20-21).

Si presentan así al ser humano es para poner de manifiesto la especial predilección de Dios por el hombre, como dice el Salmista:

«Si tu rostro ocultas, se conturban; si el soplo les retiras, fenecen y a su polvo retornan. Si tu espíritu envías son creados y renuevas la faz del suelo» (Ps 104,29-30).

Es decir, el hombre sólo depende de Dios y para que lo tenga presente con absoluta claridad, no ha de olvidar que viene de la tierra. Así lo expresa reiterativamente el libro de Job:

«Si El tornara a Sí su soplo y su espíritu hacia Sí retirara, expiraría toda carne a una y el hombre al polvo retornaría» (Iob 34,14-15).

«El espíritu de El (Dios) me ha hecho, y el soplo de Shadday me vivifica» (Iob 33,4).

«He aquí que yo soy como tú para El (Dios), de arcilla fui modelado yo también» (Iob 33,6).

3. El hombre, «ser viviente»

El hagiógrafo describe la acción divina en Gen 2,7 ordenadamente, como suelen comportarse los hombres en el trabajo. El hombre, además, abre la serie de creaciones del reino vegetal y animal, tal como veremos después en Gen 2,9 y Gen 2,19.

En una lectura rápida del pasaje da la impresión de que Dios, en un primer momento, sólo pensara crear al individuo humano masculino; y que, más tarde, y a exigencias de éste, se decidió a darle una ayuda semejante a él.

Dios se presenta como un alfarero y por eso se usa el término *wayyiser*, palabra técnica en las labores de alfarería, tal como lo hallamos en los textos proféticos y sapienciales [39]. Dios forma el cuerpo del hombre del barro de la tierra, como luego lo hace con los animales [40] y del suelo hizo brotar toda clase de árboles hermosos [41]. Pero aquella figura modelada con barro iba a recibir una perfección: «insufló en sus narices el aliento de vida». El hombre respira por los orificios de la nariz, y cuando esto sucede el hombre vive, es un «ser viviente» [42].

La expresión *nefesh hayah* puede ser interpretada de muchas maneras. El «soplo vital» (*nismat hayah*) lo recibe el hombre directamente de Dios [43]. También los animales viven por el «aliento de vida», pero la superioridad del aliento de vida humano sobre el de los animales se expresa en el texto de Gen 2,7 por el modo personal e inmediato con que Dios lo comunica. Aunque los animales son también *nefesh hayah*, no se dice, sin embargo, que Dios les infundiera directamente el soplo vivificador. Por eso, aunque el texto no hable directa o expresamente de la espiritualidad del alma humana se deja entrever.

La Neovulgata traduce *nefesh hayah* por *in animan viventem*. La versión de los LXX traduce en lugar de «narices»

39. Cfr. Is 29,16; Ier 18,2; Iob 33,6; etc.
40. Gen 2,19.
41. Gen 2,9.
42. Cfr. Imschoot, P., *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 336-340.
43. Cfr. Imschoot, P., *op. cit.*, pp. 364-365.

habla del «rostro» o «fauces». El término *nefesh* suele traducirse en griego por *psijé*, que corresponde a anima, alma. Pero el uso de *nefesh* en hebreo es más amplio que en griego y latín; puede ser traducido por *ser*[44].

Ya dijimos que el AT no presenta una doctrina sistematizada sobre el tema, ni una psicología de modelos actuales, ni siquiera al estilo de los filósofos griegos. Por tanto, es difícil presentar en síntesis la antropología y la psicología del AT. Es necesario guardarse de interpretarlos de una manera aristotélica, escolástica o moderna, sobre todo en lo referente a expresiones como *basar* (carne, cuerpo), *nefesh* (alma, viviente) y *ruah* (espíritu).

a) *El término «basar»*[45]

En efecto, la palabra hebrea *basar* puede indicar carne en sentido moderno, como parte blanda del cuerpo contrapuesta a los huesos[46]; o también el cuerpo animado contrapuesto a la materia inorgánica o inerte[47]. Pero «carne» se refiere a veces a una colectividad de hombres y animales[48], o al hombre sólo, especialmente en su condición de debilidad[49]. Precisamente por este sentido, San Pablo utilizará el término *sarx* para designar la naturaleza humana débil, sede de la concupiscencia[50].

b) *Significado de «néfesh»*[51]

Néfesh, que significa aliento de vida, designa también el alma de un ser vivo; por eso el hombre se llama sencilla-

44 Sobre la antropología bíblica, en general, se pueden leer TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensee hebraique*, París 1953, ROLLA, A., voz *Uomo*, en *Enciclopedia de la Bibbia*, vol 6, pp 1054-1056, TESTA, E., *Genesi, I Introduzione Storia primitiva*, en *Bibbia Garofalo*, Torino 1969, pp 295 y ss (Excursus sobre *L'Antropologia del VT*)

45 Cfr DIEZ-MACHO, A., *La Resurreccion de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, (cit en BIBLIOG IV), pp 102-110

46 Cfr Gen 2,21, 9,4, Ex 16,8 12

47 Cfr Num 8,7, Ex 20,32

48 Cfr Gen 6,12, Is 40,5

49 Cfr Ps 78,39, Iob 10,4

50 Rom 7-8

51 Cfr DIEZ-MACHO, A., *La Resurreccion*, cit pp 120-122

mente *néfesh*, muerto o vivo [52]; sustituye frecuentemente al pronombre personal reflexivo [53] y también puede referirse al individuo y a la persona misma [54]. El alma es lo que hace vivir al hombre y constituye el principio de las pasiones [55].

c) *Sentido del vocablo «ruah»* [56]

Finalmente, *rúah* o espíritu es el aliento o soplo de Dios a los hombres, bien en sentido metafórico [57], o bien en sentido ontológico refiriéndolo a su manifestación en intelecto y voluntad [58]. Pero el hombre tanto carne como espíritu, «se va» y no tiene permanencia si no es por Dios. *Rúah*, a su vez, se usa mucho en paralelismo con *leb* y *lebab* (corazón), que significa el centro unitario de todo el hombre [59]. En definitiva el hombre es siempre un todo, y por eso su alma, su carne, su corazón pueden sentir, querer, anhelar, vivir y morir.

4. El hombre, cuerpo inforfmado por un espíritu

El hombre creado a imagen de Dios es un ser al mismo tiempo corporal y espiritual, es decir, un ser que, desde un punto de vista, está vinculado al mundo exterior y, desde otro, lo trasciende. En cuanto espíritu, además de cuerpo es persona [60].

52 Cfr Num 6,6, Lev 21,11

53 Num 23,10

54 Gen 46,18 22

55 Cfr Ps 35,9 «Si bien los hebreos distinguen la carne del alma (*nefesh*, Is 10,18) y del espiritu (*ruah*, Is 31,3), no marcan el antagonismo existente ni con su *nefesh* ni con su *ruah*, salvo en los libros que han estado sometidos a la influencia helenica (Sap 9,15, Sir 40,11, Qoh 3,20) Por el contrario, el hombre en su totalidad es «carne», es decir, un ser viviente corporal o un ser debil y mortal, y en su totalidad «nefesh», o sea, un «ser vivo», la carne va en paralelo con el «nefesh», la sede de los sentimientos y del pensamiento ( ) Por ello, se ve asociada al corazon (Ps 84,3, 73,26, Qoh 11,10) que es por excelencia la sede de la vida intelectual o afectiva» Imschoot, P , *op cit* , p 347

56 Cfr Diez-Macho, A , *La Resurreccion* , cit pp 122-124

57 Cfr Ex 15,8, 28,3 Collantes, J , voz *Anima*, en *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog IV), vol 1, pp 475-478

58 Cfr Is 26,9, Prv 16,19

59 Cfr Ps 51,12 19, Ez 11,19

60 «Esta verdad sobre el hombre —comenta Juan Pablo II— es objeto de nuestra fe, como lo es la verdad biblica sobre su constitucion a "imagen y semejanza" de

Por lo que hemos visto del relato de Gen 2, deducimos de algún modo que el hombre es un espíritu encarnado, o bien un cuerpo informado por un espíritu inmortal. Si bien en la descripción del relato yahwista es discutible la equivalencia de *nefesh* y «alma», es fácil deducir de aquel texto que la vida dada al hombre en el momento de la creación es de tal naturaleza que trasciende la simple dimensión corporal, que es, por otra parte, la propia de los animales. Esta esfera de lo corporal va más allá de la materialidad y en cierto modo toca el ámbito de lo espiritual, en que consiste el fundamento de esa «imagen de Dios» que nos presenta Gen 1,27 para definir al hombre [61].

Es reciente, sin embargo, la polémica que ha suscitado la crítica moderna sobre la concepción dual del hombre veterotestamentario. Ha surgido al preguntarse cuál es el origen de tal concepción dual en la historia del pensamiento. Hay quienes defienden que esta noción procede del pensamiento helénico que influye sobre los textos bíblicos y en su modo de interpretarlos. Pero esto no parece que tenga fundamento en los mismos textos [62].

Las fuentes bíblicas autorizan a ver al hombre como *unidad personal* y al mismo tiempo como *dualidad de alma y cuerpo*: concepto que ha hallado expresión en toda la Tradición y en la enseñanza magisterial de la Iglesia [63].

Dios, y es una verdad que presenta constantemente a lo largo de los siglos el Magisterio de la Iglesia» (*Audiencia general*, 16-IV-86)

61 Cfr Díez-Macho, A., *La Resurreccion*, cit pp 111-118

62 Cfr Díez-Macho, A., *La Resurreccion*, cit pp 125-127

63 Cfr Grundry, R N., *Soma in Biblical Theology*, (cit en Bibliog IV)

Por su parte, Juan Pablo II concluia en una de sus catequesis «Si bien la terminologia filosofica utilizada para expresar la unidad y la complejidad (dualidad) del hombre, es a veces objeto de critica, queda fuera de duda que la doctrina sobre la unidad de la persona humana y al mismo tiempo sobre la dualidad espiritual-corporal del hombre esta plenamente arraigada en la Sagrada Escritura y en la Tradicion Y a pesar de que se manifieste a menudo la conviccion de que el hombre es "imagen de Dios" gracias al alma, no esta ausente en la doctrina tradicional la conviccion de que tambien el cuerpo participa, a su modo, de la dignidad de "imagen de Dios" lo mismo que participa de la dignidad de la persona» (Juan Pablo II, *Audiencia General* 16 IV 1986)

18

LA FORMACION DE LA PRIMERA MUJER

1. Presentacion del tema

La primera mujer, madre del género humano, se llama *Eva*, del término hebreo *hawwah*, es decir, «vida». De los dos relatos genesíacos que se refieren a su creación, el primero (Gen 1,26-28) la presenta sin nombrarla, como creada juntamente con Adán «a imagen y semejanza de Dios», para propagar la especie humana y reinar sobre toda la creación terrestre. El segundo relato (Gen 2,18-25) indica, de una manera plástica y popular, las circunstancias de dicha creación. Se acentúa con vivos antropomorfismos que es imposible la procedencia de la mujer por simple generación o evolución natural del mundo animal.

En el relato de Gen 2 parece que Dios crea a la humanidad por etapas [65]. Con los «modos de decir», propios de la

65 Destacamos de modo didactico las escenas fundamentales de la narracion
1) Dios llama a la existencia al hombre-varon,
2) Crea despues el Paraiso para que lo cultive,
3) Pero Adan se siente solo en aquel bello oasis,
4) Luego forma de la tierra toda clase de animales,
5) Adan les pone el nombre a cada uno de estos (en hebreo *behemôt,* es decir, «los mudos»),
6) A ninguno de ellos puede llamar *issah* (hembra o varona),
7) Dios decide crear una ayuda semejante a Adan,
8) Le infunde un «sopor» no quiere que sepa ni como ni cuando,
9) Dios toma una costilla de Adan y forma a la mujer,
10) Cuando Adan despierta expresa su alegria por la ayuda semejante,
11) Despues le pone el nombre,
12) Finalmente, escucha el designio divino del matrimonio,

tradición yahwista, se encierra un mensaje teológico muy profundo. Un breve resumen de las verdades que encierra el pasaje es el siguiente:

1º) Dios intervino de forma «especial» en la formación de la mujer
2º) Su existencia es prueba de la providencia especial de Dios con la humanidad
3º) La mujer no procede de ningún animal
4º) La mujer es de naturaleza idéntica al hombre-varón
5º) El hombre y la mujer fueron creados el uno para el otro
6º) Entre ambos se da una atracción sexual que está ordenada divinamente al matrimonio y a la procreación

2. La formación de la mujer por Dios

a) *El Texto de Gen 2,18-25*

18 *«Díjose después Yahwéh Elohim: "No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él".* 19 *Entonces Yahwéh Elohim, habiendo formado de la tierra todos los animales del campo y todas las aves de los cielos, los condujo hasta el hombre para ver cómo los llamaba, y que toda denominación que el hombre pusiera a los animales vivientes, tal fuera su nombre.* 20 *El hombre, pues, impuso nombres a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias salvajes; mas para el hombre no se halló ayuda similar a él.* 21 *Así pues Yahwéh Elohim infundió un sopor en el hombre que se durmió; entonces le tomó una de las costillas, cerrando con carne su espacio.* 22 *Luego Yahwéh Elohim formó una mujer de la costilla que había tomado del hombre y la condujo al hombre.* 23 *El hombre exclamó entonces: "Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. A ésta se la llamará «varona», porque de varón ha sido tomada".* 24 *Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá con su mujer, formando ambos una sola carne.* 25 *Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza».*

b) *El esquema literario del relato*

Tomando como punto de referencia la creación del hombre (Gen 2,4b-7), en este pasaje de la formación de la mujer (Gen 2,18-24) se descubre un esquema semejante. El relato

del Paraíso (Gen 2,8-17) intercalado entre ambos lo estudiaremos después.

La *acción divina* de formación de la mujer es el núcleo del relato y se nos cuenta con bastante amplitud y detalle (Gen 2,21-22). Se da una situación previa en la que se destaca fundamentalmente la soledad de Adán (Gen 2,19-20), a su vez precedida de una introducción general, que tiene de nuevo los rasgos de un íntimo soliloquio divino (Gen 2,18). La *acción divina* tiene en este caso una doble respuesta del hombre (Gen 2,23) y finaliza con la presentación del designio divino sobre el matrimonio (Gen 2,24).

Según estas observaciones el esquema literario podría ser el siguiente:

I. INTRODUCCION: Gen 2,18 ... El soliloquio divino

A) La soledad del hombre
B) La ayuda semejante

II. SITUACION PREVIA: Gen 2,19-20

A) Adán impone el nombre a los animales
B) Adán no encontró una ayuda semejante

III. LA ACCION DIVINA: Gen 2,21-23

A) La iniciativa divina ... Yahwéh Elohim formó del hombre a la mujer
Se la presentó al varón
B) La respuesta del hombre ... Esta es carne de mi carne...
Se llamará *ishsháh*

IV. DESIGNIO DIVINO: Gen 2,24

A) Por eso dejará el varón a su padre y a su madre
B) y se unirá a su mujer y serán una sola carne.

Si en la creación de Adán Dios actúa como un alfarero, ahora lo hace en versión antropomórfica de cirujano. De tomarse las circunstancias del relato y el orden con que se dispone como afirmaciones de una realidad histórica literal, en

lugar de considerarlo como esquema literario, de carácter pedagógico, nos enfrentaríamos con una multitud de problemas de imposible solución y, sobre todo, adoptaríamos una actitud hermenéutica desenfocada. El esquema literario de todo este capítulo, la comparación de su riquísimo contenido con los datos del primer capítulo del Génesis y la preocupación teológica y apologética que se dan en el mismo, nos obliga a distinguir con mayor precisión entre las afirmaciones doctrinales del autor sagrado y los modos de decir que utiliza. De ahí la bondad del esquema redaccional para poder comentar con detalle y ordenadamente el mensaje teológico.

3. La Mujer como la «ayuda semejante»

a) *La soledad originaria del hombre*

El inicio del pasaje de la formación de la mujer tiene un estilo semejante al de la creación del varón: es una introducción en forma de soliloquio divino que comprende la constatación de la soledad del hombre y la intención de proporcionarle una ayuda semejante.

«*No es bueno que el hombre esté solo*» (Gen 2,18a) recuerda a aquel «hagamos al hombre a nuestra imagen» de Gen 1,26. Ahora es el mismo Yahwéh Elohim quien piensa en voz alta, quien habla. El término soledad no se dirige al «varón» sino al «hombre». Es decir, apoyándose en el contexto del relato nos hace descubrir dos significados de tal soledad en los orígenes: por un lado, la referida a la naturaleza del hombre, a su «humanidad»; por otro, a las relaciones «varón-mujer».

Este problema no se planteaba en el primer relato porque en Gen 1 el «hombre es creado en un solo acto como «varón y mujer»: «macho y hembra los creó» (Gen 1,26). En cambio, en la tradición yahwista el hombre es mostrado en el momento de su creación solo. *El hombre está solo.* Esto nos expresa ya un problema antropológico fundamental, anterior incluso al hecho de que el hombre pueda ser «varón y mujer»; este problema es anterior no sólo en el sentido

existencial sino también en el sentido de «naturaleza». Así se afirma en Gen 2,18 [66].

En efecto, el hombre creado se encuentra desde el primer momento de su existencia frente a Dios como en búsqueda de su propia identidad. La soledad del hombre como situación previa a la formación de la mujer, se amplía con la creación de los animales. Como índole del carácter significativo de todo el relato cabe señalar que no se menciona la creación de los peces, quizá porque no existían en las estepas mesopotámicas. No intenta, pues, el hagiógrafo descubrir el origen de todos los seres, sino aquellos más cercanos a la vida del hombre.

Termina la situación previa con la misma frase divina de «la ayuda semejante» (Gen 2,18) que expresa una situación relacional aunque con formulación negativa: Adán pone nombre a todos los animales. En el esbozo y concepto de la soledad originaria del primer hombre se incluye tanto la autoconciencia como la autodeterminación.

b) *La ciencia y autoconciencia de Adán*

Que Adán imponga el nombre a todos los animales quiere decir que conoce su naturaleza. La imposición del nombre significa frecuentemente en la Biblia el dominio sobre aquello que se conoce. En la mentalidad semita, ya lo dijimos, el nombre significa ante todo la realidad de la cosa nombrada —o la misión de la persona-; imponer el nombre supone que se conoce tal realidad, o que se indica su *munus*, su misión. Adán percibe, pues, que los animales le harán compañía, porque de alguna manera tienen el mismo origen natural y el mismo destino, la tierra. Los animales, en efecto, también han sido modelados a partir de la *adamah*, y el hombre tiene su origen en el polvo de la adamah. Pero esta semejanza, por contraste, le va a servir al autor sagrado para subrayar que el hombre es distinto y peculiar, porque es el único ser que ha recibido el «aliento de vida».

66. Cfr. ARANDA, G., *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, en AA.VV. *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 31-37.

¿La compañía de los animales y de los vegetales es una ayuda para el hombre? Sí, pero no «una ayuda semejante» [67]. El hombre en sus orígenes se da cuenta de que los seres vivientes que Dios también ha creado no son «una ayuda semejante» para él [68].

Cuando en Gen 2,20 se afirma que el hombre impuso el nombre a todos los ganados, aves del cielo y bestias salvajes, se está afirmando como persona diferenciada de los demás seres. A todo esto podríamos añadir que cuando Yahwéh Elohim da al primer hombre el dominio sobre todos los árboles del Paraíso, a los rasgos antes descritos se añade la facultad de la opción o *autodeterminación*, la *libre voluntad*» [69].

c) *La ayuda semejante*

En qué consiste esta ayuda semejante nos lo dice el mismo relato cuando Dios forma a la mujer a partir del hombre. Tal ayuda no puede reducirse a las relaciones sexuales, aunque menos aún deben excluirse. El hagiógrafo habla indudablemente de la complementariedad que se prestan los esposos, que podríamos llamar «ayuda marital», más importante y diversa de la que puedan prestarse los amigos entre sí.

El término hebreo *ezer* (ayuda) aparece 21 veces en la Biblia, de las cuales 15 significa el «socorro que Dios presta a su pueblo», lo que incluye el relato en las categorías de la Alianza. ¿No es esto un indicio de que la relación «varón-mujer» es un reflejo de la relación Dios-hombre?

67 «La constatación de que el hombre «esta solo» en medio del mundo visible y, en especial, entre los seres vivientes, tiene un significado negativo en cuanto expresa lo que él «no es» Pero tiene también un aspecto positivo estamos ante un elemento que en la logica y antropología aristotélicas llamamos el género próximo» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 10-X-79)

68 «El autoconocimiento va a la par del conocimiento del mundo, de todas las criaturas visibles, de todos los seres vivientes a los que el hombre ha dado nombre para afirmar frente a ellos la propia diversidad Así, pues, la conciencia revela al hombre como el que posee la *facultad cognoscitiva* respecto del mundo visible Con este conocimiento que lo hace salir, en cierto modo, fuera del propio ser, al mismo tiempo el hombre se revela a sí mismo en toda la peculiaridad de su ser Por tanto, no esta esencial y subjetivamente solo La soledad significa también, efectivamente, la subjetividad del hombre que se constituye a través del autoconocimiento El hombre esta solo porque es *diferente* del mundo visible, de los seres vivientes» (*Ibidem*)

69 Cfr *Ibidem*

En efecto, la relación fundamental Dios-hombre, única y permanente, no es sólo ejemplar de las demás relaciones del hombre con los seres creados, con los animales o seres vivientes, entre varón y mujer, sino que de alguna manera es el origen de esas relaciones; y, a la vez, presencializan y hacen patente aquella primitiva iniciativa de Dios con respecto al hombre. Al hilo del comentario al texto sagrado se verá que la relación del hombre con los seres inanimados y con los animales es sólo un pálido reflejo de su relación con Dios; en cambio, la unión marido-mujer es el máximo exponente de la unión de Dios con el hombre; en ese sentido se ha de comprender también el significado de la «ayuda semejante» [70].

Por otra parte, se vislumbra en el relato yahwista un cierto carácter polémico: Israel que vive en un medio pagano, donde con frecuencia los animales son divinizados, debe comprender bien que ningún animal es superior al hombre, ni lo ha sido jamás; por tanto, darles culto es una aberración.

4. La Formación de Eva

La acción divina se narra con gran amplitud. Tomando el texto a la letra Dios creó a la mujer de una *costilla* de Adán y para ahorrar al hombre dolor y para envolver su acción de misterio manda sobre el primer hombre un sopor o *sueño profundo*. ¿Cómo supo Adán las incidencias de esta operación? ¿No fue Yahwéh Elohim el único actor y espectador? Estas y otras preguntas parecidas no parece que se puedan fácilmente contestar. Además en la formación del hombre se añadía a la figura corporal el divino «aliento de vida», que aquí se omite ¿por entender que la mujer tiene un hálito vital idéntico al varón?

Lo importante en este pasaje de Gen 2,22-23 es de nuevo la iniciativa divina que es ahora doble: forma a la mujer y la conduce al varón. Dios no sólo crea a la mujer, sino que se la presenta; por eso, no es el hombre quien la crea ni quien la elige entre los múltiples seres. Dios se la da una vez formada.

70 Cfr Aranda, G., *Corporeidad y sexualidad*, cit pp 30-37

El término hebreo *tardemáh* (sopor) aparece en la Sagrada Escritura cuando durante el sueño, o directamente después del sueño, deben suceder acontecimientos extraordinarios [71]. La versión griega de los LXX lo traducen por *ékstasis* (un éxtasis). En el Pentateuco la voz *tardemáh* aparece una sola vez y también en un contexto misterioso: Abraham, por el mandato de Dios, preparó un sacrifico de animales, ahuyentando de ellos a las aves rapaces:

«Cuando ya estaba el sol para ponerse, cayó un sopor (tardemáh) sobre Abraham, y fue presa de gran terror, y le envolvió densa niebla» (Gen 15,12).

Entonces precisamente comienza Dios a hablar y realiza con él una Alianza, que es el momento cumbre de la revelación hecha al patriarca. Esta escena se parece en cierto modo a la del huerto de Getsemaní, cuando el Señor «comenzó a sentir temor y angustia» (Mc 14,33) y encontró a los Apóstoles «adormilados por la tristeza» (Lc 22,45) [72].

En el mensaje teológico de la tradición yahwista, el sopor en el que Dios hace caer al primer hombre acentúa, como ya hemos dicho, la *exclusividad* de la acción divina en la tarea de la formación de la mujer. En ella, el hombre no tuvo ninguna participación consciente.

El hagiógrafo admite en el primer hombre un cierto sentido de carencia y soledad y aun casi de miedo. Quizás este estado provoca un cierto «sueño» causado por la tristeza, o también quizá como en el caso de Abraham hasta «un oscuro terror» de no ser; algo parecido a lo que sucedió en el umbral de la creación descrito en Gen 1,2 [73]. En todo caso, según los dos textos del Génesis en los que se habla de este profundo *tardemah* [74], tiene lugar una *acción divina especial*,

71 Cfr Gen 15,12, I Sam 26,12, Is 29,10, Iob 4,13, 33,15

72 «Considerando lo característico del lenguaje –escribe Juan Pablo II– es necesario reconocer ante todo que nos hace pensar mucho ese "sopor" genesiaco, en el que por obra de Dios Yahweh, el hombre se sumerge, como en preparación para el nuevo acto creador» (*Audiencia general*, 7-XI-79)

73 Se lee en el texto «la tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo»

74 Gen 2,21 y 15,12

es decir, una «alianza» cargada de consecuencias para toda la historia de la salvación. Adán da comienzo al género humano y Abraham es el origen del pueblo elegido.

A la luz del contexto de Gen 2,18-20 el hombre cae en ese «sopor» con el deseo de encontrar una «ayuda semejante», o sea, de hallar un ser semejante a sí mismo [75].

En resumen, el círculo de la soledad hombre-persona se rompe porque el primer «hombre» despierta de su sopor y encuentra que no es uno sino dos, que pueden comunicarse plenamente, darse mutuamente. Esta es la nueva realidad de ser de la dualidad personal varón-mujer.

a) *La costilla de Adán*

El autor inspirado se sirve del término hebreo *tselá*, una de las palabras más oscuras del vocabulario hebraico, que puede traducirse por costilla o por costado [76]. Entre los antiguos sumerios el signo cuneiforme para indicar el sustantivo «costilla» coincidía con el empleado para indicar la palabra «vida» [77]. Ahora bien, en el relato yahwista –según cierta interpretación de Gen 2,21– Dios más bien cubre de carne la costilla (y no la carne en lugar de ella) y así «forma» a la mujer, que procede de la carne y de los huesos del hombre, del primer hombre-varón. En el lenguaje bíblico ésta es una definición de consanguinidad o pertenencia a la misma descendencia [78]. La mujer pertenece a la misma especie que el hombre, distinguiéndose de los otros seres vivientes que Dios ha creado.

75 En este sentido comenta Juan Pablo II «si por analogia con el sueño, podemos hablar aqui tambien de "ensueño", debemos decir que ese arquetipo biblico nos permite admitir como contenido de ese sueño un "segundo yo", tambien personal e igualmente relacionado con la situacion de soledad originaria, es decir, con todo ese proceso de estabilizacion de la identidad humana en relacion al conjunto de los seres vivientes (animalia), en cuanto es proceso de "diferenciacion" del hombre de este ambiente» (*Audiencia general*, 7-XI-79)

76 Cfr AA VV, *Il Messaggio della Salvezza*, (cit en Biblio I), vol 3, p 267

77 Ademas, el termino *tsela* es usado en la Biblia con diversas acepciones puede designar la falda de un monte (2 Sam 16,13), lo que sostiene las paredes del Templo (1 Reg 6,34), el lado del Tabernaculo (Ex 26,20 22), o del altar (Ex 27,7), o del Arca de la Alianza (Ex 25,12), etc

78 Cfr Gen 29,14, Iud 9,2, 2 Sam 5,1

Mucho se debatió en otro tiempo acerca del valor de cada detalle de este relato. El decreto de la Pontificia Comisión Bíblica del 30 de junio de 1909 colocaba entre los hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana la *formatio primae mulieris ex primo homine* (DS 3514). Hoy parece que están de acuerdo los intérpretes en valorar los detalles como expresión literaria de unos datos de experiencia y de fe. De manera que la Biblia nos presenta unas realidades ciertas, pero no nos dice cómo ocurrieron [79].

En consecuencia, a la capacidad de autoconocimiento que el hombre tiene, a la experiencia del propio ser en el mundo, a la necesidad de colmar su soledad originaria y a la dependencia de Dios, como elementos esenciales de aquella «imagen de Dios» —de Gen 1—, se añade ahora, dentro del relato de Gen 2, la indicación de que hombre y mujer son iguales en cuanto a naturaleza y dignidad. Dicho de otra manera: Dios llama a la existencia a la mujer, sacándola del cuerpo del hombre: de «una de las costillas del hombre», con todo su profundo significado de identidad en su «humanidad», de su «semejanza esencial», aún dentro de la distinción. Y puesto que los dos —varón y mujer— participan de la misma naturaleza, ambos tienen la misma dignidad de persona [80].

b) *La reacción de Adán*

La iniciativa divina ha llegado a su término. Dios forma a la mujer y la conduce al hombre. Despierto de su sopor, y reviviendo quizás en su memoria el recuerdo de su desilusión en el desfile de los animales, se encuentra frente al ser con el que había «soñado» y exclama:

«Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. A ésta se la llamará ishsháh porque del ish ha sido tomada» (Gen 2,23).

79. «La mujer es formada con la costilla que Dios Yahwéh tomó del hombre. Teniendo en cuenta el modo arcaico, metafórico e imaginativo de expresar el pensamiento, podemos establecer que se trata de la homogeneidad de todo el ser de ambos; esta homogeneidad se refiere sobre todo al cuerpo, a la estructura somática, y se confirma también con las primeras palabras del hombre a la mujer creada de Gen 2,23» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 7-XI-79).

80. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 9-IV-86.

La reacción del hombre es doble: reconoce que es la «ayuda semejante» y le pone el nombre. Una primera observación es que el «varón» no añade nada a la acción de Dios, como no ha añadido nada a la creación de los animales; únicamente *acepta la iniciativa* divina: Dios le ofrece el don, el hombre simplemente lo recibe. Y de este modo, la relación varón-mujer queda enmarcada en la relación más amplia Dios-hombre; relación que no es únicamente ejemplar, sino que de algún modo la produce.

Las palabras de satisfacción de Adán al ver a Eva vienen a ratificar la igualdad radical de ambos.

En la antropología bíblica los *huesos* expresan un componente importantísimo del cuerpo; los huesos significaban a veces, por sinécdoque, el «ser» humano. Así se encuentra en la expresión del Salmista: «no desconocías mis huesos» [81]. Hoy día en el lenguaje coloquial se dice «he ido a parar con mis huesos...». Por tanto, la expresión *hueso de mis huesos*, en sentido relacional se puede entender como «el ser del ser». De modo análogo la expresión carne de mi carne significa que, aun teniendo diversas características físicas, la mujer presenta la misma naturaleza humana que el hombre. Este canto, que podríamos decir «nupcial» del primer hombre, tiene un carácter enfático por la repetición y el paralelismo típicamente semita. Además, en Gen 2,23 nos encontramos casi en el meollo mismo de la realidad antropológica que se llama *cuerpo* [82].

Si antes el hombre al entrar en contacto con los seres vivientes (*animalia*) o, mejor dicho, al desfilar ante sí todos los «cuerpos» les ha puesto el nombre a cada uno de los animales, la expresión de Gen 2,23, «carne de mi carne» adquiere precisamente este significado: el *cuerpo revela al hombre.* Por tanto, el cuerpo es lo que determina al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en toda su corporiedad es «semejante» a Dios. Por eso, enseña Juan Pablo II: «La teología del cuerpo, que desde el principio está unida a la creación del hombre a imagen de Dios, se convierte, en

81. Ps 139,15.
82. Cfr. Díez-Macho, A., *La Resurrección...*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 11-119.

cierto modo, también en teología del sexo, o mejor, teología de la masculinidad y de la feminidad, que aquí, en el libro del Génesis, tiene su punto de partida» [83].

En consecuencia, la masculinidad y la feminidad expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre, e indican, además, a través de las palabras de Gen 2,23, la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo; sentido que se puede decir consiste en un enriquecimiento recíproco. Ahí radica la función del sexo, que, en cierto modo, es constitutivo de la persona —no sólo atributo de ella—. Resulta significativo que el primer hombre (*adam*), creado del polvo de la *adamah*, sólo después de la creación de la primera mujer es definido como «varón» (*ish*) [84].

5. El designio divino para Adán y Eva

El relato de la formación de la mujer viene a ser una explicación del hecho experimental de la atracción de sexos, del matrimonio y de la familia, de manera semejante a como el de la formación del hombre lo era del dato experimental del «ser viviente». Por la estructura literaria del relato estamos viendo que del designio divino deriva la formación de la mujer, que es acción exclusivamente divina, un efecto constitutivo del ser. Se lee en Gen 2,24:

«Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá con su mujer, formando ambos una sola carne».

A este texto corresponde la bendición de la fecundidad que relata Gen 1,28. Ambos presentan la institución y fines del matrimonio y la familia. Dicho de otra manera: el hombre es un ser «esponsalicio» lo mismo que es un «ser viviente». Así completamos la definición antropológica: *el hombre es un ser viviente y esponsalicio.*

83. *Audiencia general*, 14-XI-79.

84. El nombre que se da a la mujer *ishsháh* expresa su naturaleza. Generalmente los filólogos sostienen que los dos nombres provienen de raíces diferentes: *ish* de *'us* que significa «ser fuerte», o más probablemente de *'ys*: «unirse a alguien»; en cambio, *ishshah* procede de *'nsh* que significa «ser débil». Así nos encontramos frente a un juego de palabras hebreas típicamente popular, adaptado para expresar una verdad. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio...*, p. 268.

En primer lugar, la partícula *'al-khen* («por eso», «por tanto») indica una consecuencia de lo que se ha dicho anteriormente; es decir, porque la mujer ha sido tomada del varón, por eso éste abandonará a su padre y a su madre y se unirá a ella. La mejor exégesis de Gen 2,24 la hace Jesús cuando se le acercaron unos fariseos con el propósito de tentarle y le preguntaron:

«¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier motivo? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra, y que dijo: Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne? Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: ¿Por qué entonces Moisés mandó dar el libelo de repudio y despedirla? El les respondió: Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres a causa de la dureza de vuestro corazón; pero al principio no fue así» (Mt 19,3-8 y par).

En efecto, Jesús cita casi textualmente a Gen 1,27 y Gen 2,24, de manera que les da un significado normativo aún más explícito. Ahora bien, Cristo hace un comentario breve y original a estos textos y esto es enormemente significativo. Aquel *no lo separe* el hombre es todo un enunciado de la *unidad* e *indisolubilidad* del matrimonio; a la luz de estas palabras de Cristo sobre Gen 2,24 hay que ver el contenido de la Palabra de Dios, expresada en la revelación más antigua.

En cuanto al género literario se puede afirmar que en el pasaje de la formación de la mujer hay ciertas semejanzas con los mitos semitas y hasta con las cosmogonías griegas —por ejemplo, el sueño de Platón en Aristófanes—, que hablaban de los primitivos «andróginos» que Dios había separado en varón y mujer y que debían de tender a la unión de nuevo. Pero las diferencias son mayores que las semejanzas. Ahora bien, en cuanto a la presentación de la unidad e indisolubilidad del matrimonio, cabría pensar en principio que el texto yahwista se plantease el tema de la poligamia o del divorcio, siendo como era testigo de los matrimonios polígamicos de los patriarcas y de la permisión del divorcio, al menos desde Moisés. Pero el contexto es claro: habiendo una sola pareja, el matrimonio debe ser monógamo.

Por otra parte, lo mismo que Gen 2,24 menciona a la madre y al padre para constatar un hecho de experiencia, en caso de aceptar la poligamia o el divorcio, debería haber mencionado también a las sucesivas esposas. En este caso el argumento del silencio avala la indisolubilidad y la unicidad del matrimonio.

Es elocuente el testimonio de los escritos de los Profetas en este punto. «Yo odio el repudio, dice Yahwéh Sebaot» [85]. Son muchos los textos en los que la idolatría es denunciada en términos de matrimonio poligámico [86].

Los mismos rabinos divorcistas no dudaban de que originariamente el matrimonio era monogámico e indisoluble, y a él debían someterse los gentiles, obligados a esta ley como a todas las demás leyes noáquicas. Sólo los judíos, interpretando erróneamente Dt 24,1 se consideraban exentos por privilegio divino y defendían que podían repudiar a sus mujeres por cualquier causa (escuela Hillel), o, al menos, en caso de adulterio (escuela de Shammai).

En suma, en el relato de la formación de la mujer se nos presenta con especial fuerza las relaciones varón-hembra como el máximo reflejo de la unión de Dios con el hombre. Y con la misma fuerza que el ser viviente reclama al Autor de la vida, el *ser esponsalicio*, la unión marido-mujer refleja el comportamiento de un Dios Amor con el hombre.

Así se entiende que en el AT la incidencia de Dios en la historia del pueblo de Israel —la Alianza— esté tantas veces descrita en términos esponsalicios. Y que incluso en el NT, donde la unión de Dios con el hombre culmina en la Encarnación y en la relación Cristo-Iglesia, sean ambas realidades el paradigma más perfecto del matrimonio cristiano.

6. La masculinidad y la feminidad

a) *La formación de la mujer* ex adamo

Apuntábamos antes la polémica surgida en los primeros años de este siglo a raíz del decreto de la PCB sobre la pro-

85. Mal 2,16.
86. Cfr. Is 61,10; Ier 2,2; Ez 16,2; Os 2,12.

cedencia *ex adamo* de la primera mujer. ¿Qué nos dice sobre esto el NT? Hay varios textos en los que se alude indirecta y hasta expresamente a este hecho. En Mt 19,4 (cfr. Mc 10,6) Jesús alude a la creación de la mujer con referencia a Gen 1,27, es decir en un sólo acto. Más explícito es San Pablo. El Apóstol escribe en I Tim 2,13 que no consiente que la mujer enseñe, ni domine al marido; y como prueba de esta sumisión dice que primero fue formado Adán y después Eva. De estas palabras paulinas no se infiere necesariamente la prioridad «temporal» del hombre con relación a la mujer [87]. Porque el modo como se concibe y describe la formación de la mujer en Gen 2 va dirigido a enseñar que en la institución familiar el «marido y padre» es cabeza «por naturaleza» y «por designio divino», por lo que todos los demás miembros del clan familiar han de estarle sometidos. Es decir, particulariza la idea más general de que en toda sociedad el buen orden requiere una autoridad.

Esta misma idea es recogida en otro texto en el que cita implícitamente a Gen 2,19-22:

«El hombre no debe cubrirse la cabeza, puesto que es imagen y gloria de Dios; la mujer, en cambio, es gloria del hombre; que no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre, ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre. Por lo tanto, la mujer debe mostrar sobre su cabeza la señal de sumisión por razón de los ángeles. Por lo demás, ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del hombre, así el hombre nace de la mujer; y todo de Dios» (1 Cor 11,7-12).

Sin entrar en una exégesis pormenorizada [88] diremos que el fin que perseguía San Pablo no era dar una interpretación auténtica o definitiva del texto genesíaco al que alude, sino más bien mostrar simplemente la estructura ordenada de la sociedad, porque en el orden divino de la creación la existencia de la mujer está en relación al hombre y presen-

87. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia, vol. 9: Epístolas a los Tesalonicenses, Epístolas Pastorales*, 2ª ed., Pamplona 1992, (cit. en BIBLIOG. II), nota a 1 Tim 2,11-14.

88. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia, vol. 7: Epístolas de S. Pablo a los Corintios*, Pamplona 1984 (cit. en BIBLIOG. II), nota a 1 Cor 11,7-12.

tada como una exigencia de la naturaleza humana. Por eso, no se debe hacer hincapié en la partícula *ex* (*mulier ex viro*) para expresar que la mujer procede *ex andrós*; partícula que emplea también el documento de la PCB en sentido amplio, sin pretender entrar en el modo como fuera realizada esa procedencia.

Por otra parte, la Tradición, los SS. Padres han visto en la formación de Eva de una «costilla» de Adán una figura o «tipo» de la Iglesia, formada del costado de Cristo. Esta tipología subsiste aún en el caso de que la formación de Eva de una costilla de Adán sea considerada como un modo de decir peculiar, que expresa una realidad superior. En efecto, entre los Padres griegos antiguos la materia de la que Dios formó la mujer se designa de ordinario con la expresión bíblica *apó tes pleurás tou Adam*. Rarísimamente se pone énfasis en el término «costilla», porque *pleura* significa tanto costilla como «costado» y «tronco del cuerpo»; y se inclinan casi siempre por «costado». Y en cuanto al «modo» de la formación de la mujer los SS. Padres lo indican de forma muy genérica: «sólo Dios lo sabe», «sólo aquel que hizo la obra lo sabe», «según la manera que El quiso»; etc.

El Magisterio de la Iglesia no se ha definido en este punto. Además del decreto de la PCB del 30 de junio de 1909, las intervenciones de Pío XII, especialmente en la encíclica *Humani Generis* (1950) dejan esta cuestión abierta: la Biblia enseña unos hechos, pero no dice cómo se realizaron.

b) *La unidad originaria y el Matrimonio*

El significado de la unidad originaria del hombre a quien Dios creó varón y mujer (Gen 1,27), se complementa a la luz de Gen 2,23 por el que se nos presenta al hombre en todo el conjunto de su ser; es decir, en toda la riqueza de ese gran misterio de la creación, que está en la base de la misma antropología bíblica.

Ya vimos cómo el hombre busca su identidad en aquella soledad originaria, a través de la dualidad, de la «comunión de personas» —la presencia y descubrimiento de Eva—. Pues bien, ahora en Gen 2,24 surge una nueva *unidad en la*

dualidad: «y serán *una sola carne*». Sin duda esta expresión muestra y se refiere al acto conyugal [89].

De este modo el misterio de la creación en cuanto a la unidad originaria se revive en cierto modo con el amor matrimonial; y así en la relación varón-mujer, la realidad del sexo se nos muestra como algo más que una fuerza misteriosa de la corporeidad humana que obra a través del instinto [90].

El valor originario virginal, por tanto, emerge del misterio de su soledad originaria frente a Dios y en medio del mundo a través de la unión conyugal –la una caro, que les hace revivir aquel encuentro originario de Gen 2, 23 y les permite reconocerse recíprocamente y llamarse por su nombre, como la primera vez [91].

c) *La libertad originaria y el Matrimonio*

Otra consecuencia importante del texto genesíaco (Gen 2,24), que podemos deducir de su misma formulación, es el carácter *electivo* de la unión matrimonial. En efecto, los seres humanos creados como varón y mujer han sido hechos para la unidad. Ahora bien, tal unidad, a través de la cual se convierten en una sola carne, tiene desde el principio un rasgo típico y peculiar: se trata de una *unión que se deriva de una*

89 «La formulación bíblica, extremadamente concisa y simple, señala el sexo, feminidad y masculinidad, como esta característica del hombre –varón y mujer– que les permite, cuando se convierten en *una sola carne*, someter al mismo tiempo toda su humanidad a la bendición de la fecundidad Sin embargo, todo el contexto de la formulación lapidaria no nos permite detenernos en la superficie de la sexualidad humana, no nos consiente tratar del cuerpo y del sexo fuera de la dimensión plena del hombre y de la "comunión de las personas", sino que nos obliga a entrever desde el "principio" la plenitud y la profundidad propias de esta unidad, que varón y mujer deben constituir a la luz de la revelación del cuerpo» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21-XI-79)

90 «A nivel del hombre y en relación recíproca de las personas, el sexo expresa una superación siempre nueva del límite de la soledad del hombre inherente a la constitución de su cuerpo y determina su significado originario Esta superación lleva siempre consigo una cierta asunción de la soledad del cuerpo del segundo "yo" como propia» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21-XI-79)

91 «El hecho de que se conviertan en "una sola carne" es un vínculo potente establecido por el Creador, a través del cual ellos descubren la propia humanidad, tanto en su unidad originaria, como en la dualidad de un misterioso atractivo recíproco» (JUAN PABLO II, *ibidem*)

elección. Evidentemente, si todo hombre «por naturaleza» pertenece a la madre y al padre, a causa de la generación, en cambio «se une» a la mujer —o al marido— por «elección». Y esto es válido para todos los hombres, y no sólo para la primera pareja humana.

Por consiguiente, el cuerpo humano, en su feminidad y masculinidad, se convierte en el elemento constitutivo de su unión cuando se hacen marido y mujer. Pero esto se hace a través de una elección recíproca.

Finalmente, habría que añadir que la elección como expresión de la autodeterminación se apoya básicamente en la autoconciencia. Esta conciencia del hombre se pone de manifiesto, sobre todo, en el donarse recíproco de las personas. Así Gen 2,24 nos demuestra «que en cada unión conyugal del hombre y la mujer se descubre de nuevo la misma conciencia originaria del significado unitivo del cuerpo en su masculinidad y feminidad; con esto el texto bíblico indica, al mismo tiempo, que en cada una de estas uniones se renueva, en cierto modo, el misterio de la creación en toda su profundidad originaria y fuerza vital. «Tomada del hombre» como «carne de su carne», la mujer se convierte a continuación, como «esposa» y a través de su maternidad, en madre de los vivientes (Gen 3,20), porque su maternidad tiene su propio origen también en él. La procreación se arraiga en la creación, y cada vez, en cierto sentido, reproduce su misterio» [92].

d) *El «ser esponsalicio» humano y el celibato*

Cerramos este apartado comentando este carácter «esponsalicio» del cuerpo humano, de la persona humana y que se pone de manifiesto tanto en el matrimonio como en el celibato [93]: «Este significado «esponsalicio» del cuerpo humano se puede comprender solamente en el contexto de la persona. El cuerpo tiene su significado esponsalicio porque el hombre-persona es una criatura que Dios ha querido por sí

92. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21-XI-79.

93. Cfr. J.M. CASCIARO, *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 594-597.

misma y que, al mismo tiempo, no puede encontrar su plenitud si no es mediante el don de sí». «Si Cristo ha revelado al hombre y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación —la de renunciar al matrimonio por el Reino de los Cielos—, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto es prueba, a su vez —y quizás aún más— de que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un *pleno significado esponsalicio*» [94].

«En resumen, la dedicación o entregamiento, en el matrimonio, del cuerpo de un hombre a una sola mujer, y viceversa, representa la entrega de un hombre completo, alma y cuerpo, a una sola mujer, y viceversa. No existe mejor significación de todo el ser humano que su cuerpo: incluso para la identificación de una persona se usa la imagen o retrato de ella, es decir, de su cuerpo (...) Esta consideración nos lleva fácilmente a concluir que la entrega mutua de los cuerpos en el matrimonio no agota la entrega de la propia persona, cuerpo y alma. El cuerpo la significa y, de algún modo, la causa, pero no la agota: la unión corporal va, o debe ir, acompañada de un mutuo entendimiento y conocimiento. Era bien sabida la equivalencia bíblica de «conocer» (*yd'*) para expresar el acto de unión corporal del hombre y de la mujer en orden a la procreación» [95].

94. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 16-I-80.
95. J.M. Casciaro, *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, cit., p. 595.

24

LA CUESTION DEL MONOGENISMO

1. Presentación del tema

Una primera conclusión razonable de todo lo visto hasta ahora es la fuerte afirmación monogenista del texto bíblico: todo el género humano procede de una primera pareja, Adán y Eva, unidos en matrimonio único e indisoluble, y constituido, por eso, en los únicos primeros padres de toda la estirpe humana. Presentaremos ahora, como contraste, en reseña, las antiguas culturas del Oriente, especialmente aquellas que tuvieron un contacto cultural con Israel; y también la crítica de la cultura moderna sobre el origen del hombre y de todo el género humano.

En consecuencia, nos ocuparemos de tres cuestiones: 1) Las antiguas cosmogonías Orientales y el origen del hombre. 2) Los problemas que plantea la moderna teoría evolucionista sobre el origen del hombre. 3) Y, finalmente, la reciente hipótesis poligenista sobre el origen del género humano.

2. El origen del hombre en las culturas extrabíblicas

En la literatura del Próximo Oriente se encuentran sorprendentes analogías con el relato bíblico de la creación del hombre. La mayoría de estos relatos extrabíblicos coinciden en presentar a los dioses formando al hombre del barro –también Prometeo, en la mitología griega, forma a los hom-

bres de «arcilla»—. Pero casi siempre la intervención de los dioses tiene por objeto producir ese otro elemento del hombre que se considera proveniente de la divinidad. Hay puntos de coincidencia de las culturas mesopotámicas y egipcia con los textos bíblicos.

a) *La antropología babilónica*

En la *epopeya de Guilgamesh*, la diosa Aruru, antes de formar a Eabani, tomó barro y formó en su corazón la imagen de Anu, el dios supremo:

«Aruru formó en su corazón la imagen de Anu. Aruru lavó sus manos; tomó un pedazo de barro y formó a Eabani, el héroe».

En un corto fragmento sobre los orígenes se dice que los dioses, reunidos en asamblea, crearon los animales y el hombre.

En otro texto asirio-babilónico aparece la diosa Mami, o «madre creadora del destino», que para dar la vida a siete hombres y siete mujeres, separa catorce fracciones de barro y, terminada la acción preliminar de sus ayudantes para formar su cuerpo, interviene para «trazar los rasgos humanos y acabarlos *a su imagen*». Este sería, pues, el «elemento divino».

En otra colección de textos, el elemento divino es la *sangre de un dios*. Así, por ejemplo, en el poema babilónico de *Enuma Elish*, en la tablilla sexta, figura la creación del hombre o de la humanidad como coronamiento de la obra divina. Al acto de la formación del hombre precede un consejo deliberativo entre los dioses:

«Cuando Marduk oyó las palabras de los dioses,
su corazón le impulsó a hacer cosas artísticas.
La palabra de boca dijo al dios Ea;
de lo que en su corazón ha meditado comunica la decisión.
Recogeré sangre, haré huesos;
formaré el Lilú, su nombre será Hombre;
formaré el Lilú, el Hombre».

La sangre escogida para plasmar el hombre es la del dios Kingú, que había sido partidario de Tiamat en la lucha primordial y había sido hecho prisionero. Se obligó al dios Kingú a comparecer y, después de abrirle las venas, el dios Ea «con su sangre fabricó a la humanidad para el culto de los dioses». Al final del poema de *Enuma Elish*, en las aclamaciones a Marduk, se dice:

> «El creó a la humanidad para tratarla con misericordia,
> el Clemente que tiene el poder de dar la vida.
> Que sus palabras se guarden y no se echen en olvido,
> en los seres de cabeza negra que sus manos han creado».

La misma idea aparece en otra tradición llamada «Eridu», recogida más tarde por los asirios. Además en la *relación de Beroso* (autor del siglo III a.C.), en un texto que se conserva en mal estado, viene a decir que Bel mandó a un dios que se cortara la cabeza y con su sangre amasada con tierra, forme a los animales y a los hombres. Por esta razón, añade el autor, los hombres son inteligentes y son partícipes de la naturaleza divina [96].

b) *La antropología egipcia*

En Egipto se representa el elemento divino por el *signo de la vida* acercado a las narices de un muñeco de barro. Así, por ejemplo, en el templo de Luksor (la antigua Tebas) hay un relieve que representa al dios Knub (el de la cabeza de carnero) modelando el cuerpo de Amenofis III, y a la diosa Neith aproximando a sus narices el símbolo de la vida, para que respire. Este fluido de vida provenía de la gran divinidad egipcia Ra (el Sol), principio de toda vida [97].

96. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Introducción a la lectura del AT*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 67-69.

97. Cfr. NOLLI, G. *Sexualidad y corporeidad en el Antiguo Egipto*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 176-180.

c) *La antropología sumeria*

El mito sumerio de *Enki* y *Ninhursag* narra que Enki cae enfermo y Ninhursag da a luz a una serie de diosas, que cada una debía de curar cada uno de los males que aquejaban al dios. Entonces a Enki le duele una «*costilla*» (en sumerio *TI*) y la diosa que le cura se llama Ninti, es decir, «la dama de la costilla». Ahora bien, el término *TI* en sumerio significa también «hacer vivir», de modo que la dama de la costilla es a la vez «la señora que hace vivir». Hasta el momento resulta problemática la relación que puede tener este mito con el relato de Gen 2 sobre la formación de Eva, «madre de todos los vivientes» [98].

3. La antropología bíblica

Las analogías evidentes entre las cosmogonías orientales antiguas y el relato bíblico indican que las tradiciones sobre los orígenes existían en las literaturas antiguas del Próximo Oriente, que los hebreos pudieron conocer, bien a través de las tradiciones de sus antepasados —seguramente asentados por largo tiempo en Mesopotamia—, bien por las relaciones con los habitantes de los países próximos. Los hebreos, sin embargo, tenían como patrimonio propio otras nociones más sobrias y elevadas sobre la historia de los orígenes.

Tanto la tradición yahwista como la sacerdotal, para inculcar al pueblo las verdades religiosas no podían expresarse en otros lenguajes y otras categorías culturales que las del mundo semítico. Lo que se cuidaron —iluminados por la divina inspiración— es de que tales legados culturales no se opusieran al monoteísmo, ni a otras verdades reveladas.

Muy compleja es la cuestión crítica sobre las posibles dependencias de unos relatos respecto a otros. Una cosa, sin embargo, es clara: la existencia en el Antiguo Oriente de un

98. Gen 3,20. Cfr. Arnaldich, L., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 133-139, espec. p. 136. Cfr. *etiam* Muñoz Iglesias, S., *Introd. a la lectura del AT.* (cit. en Bibliog. IV) pp. 74-77. Aquí puede encontrar el lector referencias a las ediciones de fuentes de textos orientales a este respecto.

género literario cosmogónico, o mejor en este caso, *antropogónico*, del cual destacamos brevemente las siguientes características:

a) En primer lugar, pretende dar una explicación sapiencial-religiosa de los orígenes del mundo y del hombre, dentro de un contexto cultural específico.

b) Coinciden en atribuir a los dioses el origen del hombre en su doble elemento material y espiritual. Este constitutivo material es el barro, debido posiblemente a la experiencia y observación natural del cambio a polvo del cuerpo del hombre a su muerte. El segundo elemento es concebido como algo que trasciende a la materia y procede de la divinidad.

La conclusión es evidente: el relato genesíaco es tributario, en cuanto a la explicación de la formación del primer hombre, de las nociones antropológicas comunes al medio ambiente, de modo análogo a lo que dijimos en el capítulo IV sobre la creación del mundo.

Ahora bien, el carisma de la inspiración bíblica nos garantiza lo que en esos capítulos constituye la enseñanza formal y propia del autor sagrado. El mensaje teológico va vehiculado en un medio cultural que es preciso distinguir para encontrar las verdades que Dios ha querido transmitirnos [99].

4. La teoría de la Evolución

Las cosmogonías extrabíblicas muestran con gran indeterminación el número de individuos creados por los dioses en los orígenes. Si examinamos los textos se puede concluir que falta la idea de *unidad*, tan clara en el Génesis. Es más, la creación de la primera pareja humana lleva consigo una bendición divina con el mandato de multiplicarse por generación. Esto es plenamente original de la Biblia, al menos por lo que sabemos hasta el presente.

Las cuestiones críticas relativas al *poligenismo* fueron planteadas contra la Biblia en la cultura moderna, a partir de la

99 Cfr Arnaldich, L., *op cit* pp 136-139

teoría de la evolución de las especies, formulada por Darwin.

Las palabras *transformismo* y *evolucionismo* son términos que hoy día han rebasado los límites del ámbito científico para entrar en el léxico común [100]. ¿Qué afirma el evolucionismo? Su tesis fundamental es que las distintas especies vegetales y animales hoy existentes provienen de una progresiva evolución de la materia. El «transformismo» añade que también el hombre proviene por evolución de un animal inferior. Si afirma este origen para la totalidad del hombre —cuerpo y alma— se llama «absoluto»; y si lo limita al origen del cuerpo humano, suele denominarse «mitigado» [101].

La teoría de la evolución ha levantado una dificultad particular contra la doctrina cristiana sobre la creación del hombre como ser compuesto de alma y cuerpo. Muchos especialistas en ciencias naturales que, con sus métodos propios, estudian el comienzo de la vida humana sobre la tierra, sostienen —contra otros colegas suyos— la existencia no sólo de un vínculo del hombre con la misma naturaleza, sino incluso su derivación de especies animales inferiores. Este problema que ha ocupado a los científicos desde el siglo pasado, afecta a varios estratos de la opinión pública [102].

La doctrina de la fe, fundada en la interpretación constante de los textos bíblicos, afirma *invariablemente* que el alma espiritual del hombre ha sido creada directamente por Dios. Es decir, según la hipótesis a la que hemos aludido, es posi-

100 Cfr PROFS DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, (cit en BIBLIOG II), vol 1, p 81

101 El transformismo absoluto es incompatible con el dogma católico, definido en el Concilio de Viena, de que el alma espiritual es inmediatamente creada por Dios en el momento de su infusión en el cuerpo Una breve síntesis de esta cuestión se encuentra en la encíclica *Humani Generis* de PIO XII (1950) y en el Magisterio reciente del Papa Juan Pablo II

102 La respuesta del Magisterio se ofreció en la Encíclica *Humani Generis* de Pío XII en el año 1950 Leemos en ella «El Magisterio de la Iglesia no prohíbe que se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, de la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente, pues las almas, nos manda la fe católica sostener, son creadas por Dios inmediatamente » (Ds 3896) Por tanto, se puede decir que, desde el punto de vista de la doctrina de la fe, no se ve dificultad en explicar el origen del hombre, en cuanto cuerpo, mediante la hipótesis del evolucionismo Sin embargo, hay que añadir que la hipótesis propone sólo una probabilidad, no una certeza científica

ble que el cuerpo humano, siguiendo el orden impreso por el Creador en las energías de la vida, haya sido gradualmente preparado en las formas de seres vivientes anteriores. Pero, el alma humana, de la que depende en definitiva la humanidad del hombre, por ser espiritual, no puede salir de la materia.

Una hermosa síntesis de la creación se halla en el Concilio Vaticano II [103].

5. La hipotesis del Poligenismo

Hemos visto la concepción bíblica de que Adán y Eva son padres del género humano; en esa convicción se basa el dogma del pecado original y de la Redención de los hombres por Jesucristo.

Supuesta aquella verdad, adquieren sentido más profundo dos grandes tesis de la moral cristiana: la igualdad original de todos los hombres y la obligación de la caridad fraterna.

Son muchos los lugares del AT y del NT donde se atestigua la unidad del género humano, pero tienen especial importancia aquellos en los que se compara a Adán con Cristo [104]. Las teorías antiguas y modernas que hablan de predecesores y contemporáneos de Adán son meras conjeturas, sin base científica suficiente; tampoco se ve cómo puedan compaginarse con la revelación bíblica [105].

103 «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condicion corporal, es una sintesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su mas alta cima» (*Gaudium et Spes*, 14) Y añade mas adelante «No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como una particula de la naturaleza Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero» (*Ibidem*) He aqui, pues, como se puede expresar con un lenguaje mas cercano a la mentalidad contemporanea, la misma verdad sobre la unidad y la dualidad (complejidad) de la naturaleza humana» (Juan Pablo II, *Audiencia general*, 16-IV-86)

104 Cfr 1 Cor 15,20-22, Rom 5,14-19, Col 1,18 – Cfr AA VV , *Sagrada Biblia, vol 6*, Pamplona 1984, (cit en Bibliog II), nota a Rom 5,13-14

105 El texto mas importante del Magisterio de la Iglesia sobre esta cuestion pertenece a la enciclica *Humani Generis* de Pio XII

«Mas tratandose de otra hipotesis, a saber, del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoria de que despues de Adan hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generacion, o bien que Adan significa cierta pluralidad de protoparentes, ya que no se ve claro como esta sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan acreca del pecado original, que procede del pecado

La interpretación de los textos bíblicos en el sentido de que toda la humanidad desciende de una sola pareja, ha sido mantenida por los católicos [106], aunque algunos expusieron sus matices. Pensaron que se podía salvar el dogma del pecado original hablando de una «unidad corporativa»; es decir, que las expresiones bíblicas que hablan de una sola pareja podrían interpretarse como unidad colectiva: Así como era costumbre en el Oriente que un pueblo tomara el nombre de su progenitor —argumentaban estos autores—, como es el caso de Israel, de la misma forma, hablar de Adán sería hablar del «genero humano», expresando el nombre de un supuesto progenitor, pero sin significar que se trató de uno solo. El argumento no parece concluyente, ya que se hace una transposición de tiempos [107].

De todos modos, en los últimos años se han dado intentos de hacer compatible el pecado original y el origen poligenista de la humanidad. Pero la investigación moderna no va en la línea de monogenismo-poligenismo, sino más bien acerca de si el hombre procede de uno o varios *stipes*, troncos; y también de cuándo se produjo el momento de la «hominización»: si en un grupo o en varios, si asentados en un lugar o en varios lugares o en distintas épocas. No parece, sin embargo, haber datos firmes para aventurar una teoría seria en ninguna materia dentro del poligenismo [108]. Si bien la ciencia ha avanzado, los nuevos conocimientos no son suficientes para construir una teoría o hipótesis consistente [109], de modo que la interpretación monogenista de los pasajes bíblicos no encuentra obstáculo de parte de los conocimientos biológicos, al menos hasta ahora.

verdaderamente cometido por un solo Adan, y que difundiendose a todos los hombres por la generacion, es propio de cada uno de ellos»

106 Cfr COLUNGA, A , *Contenido dogmatico de Gen 2,18-24*, en «Ciencia Tomista» 77 (1950) 289-309, GARCÍA CORDERO, M , *Evolucionismo, poligenismo y exegesis biblica*, en «Ciencia Tomista» 78 (1951) 465-484, CEUPPENS, F , *Le polygenisme et la Bible,* en *Angelicum*, 24 (1947) 20-32, BATTAINI, J , *Monogenisme et polygenisme*, en «Divus Thomas», 30 (1953) 363-369

107 Cfr FRAINE, J DE, *Adam et son lignage Etude sur la notion de «personalite corporative» dans la Bible*, Desclee de Brouwer, 1959

108 El Magisterio de la Iglesia no se ha vuelto a pronunciar, en tono solemne, sobre este tema desde el año 1950 en la *Humani generis*

109 Cfr ARNALDICH, L *op cit* , pp 147-155, WESTERMANN, C , *'Adam* en JENNI-WESTERMANN (dirs), *Diccionario Teologico del AT*, (cit en BIBLIOG III), col 92

25

EL PARAISO TERRENAL

1. El relato bíblico del Paraíso

a) *El texto de Gen 2,8-17*

Entre la formación del primer hombre y de la primera mujer intercala el hagiógrafo la descripción del Paraíso [110].

«Luego Yahwéh Elohim plantó un vergel en Edén al oriente, y allí colocó al hombre que había formado. Yahwéh Elohim hizo germinar del suelo toda suerte de árboles gratos a la vista y buenos para comer y, además, en el interior del vergel, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

Brotaba de Edén un río para regar el vergel, y desde allí dividíase y formaba cuatro brazos. El nombre del primero es Pisón, que es el que discurre por todo el país de Hawilah, donde se halla el oro, y el oro de ese país es excelente. Allí se da (también) el bedelio y la piedra de soham. El nombre del segundo río es Guijón, el cual es el que discurre por todo el país de Kus. El nombre del tercer río es Hiddequel (Tigris), el cual recorre el este de Assur, y el cuarto río es Ferat (Eufrates).

Tomó Yahwéh Elohim al hombre y lo instaló en el vergel del Edén, para que lo cultivara y guardara.

Luego dio Yahwéh Elohim orden al hombre, diciendo: "De todo árbol del vergel podrás comer libremente, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que de él comas morirás sin remedio"» (Gen 2,8-17).

110. Cfr. Hauret, P., *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, (cit. en Bibliog. I), pp. 157-160.

En una primera lectura del texto salta a la vista su carácter antropomórfico: nos presenta a Dios que, al modo de un jardinero, planta un vergel para el hombre que acaba de crear y al que pide que lo cultive y guarde; con dominio soberano le da un mandato, establece una condición prohibitiva si quiere disfrutar de tal ambiente [111].

¿Qué mensaje trata de enviarnos el autor sagrado? En principio no es fácil determinar lo que es parte ornamental y lo que es la doctrina que expresa con la envoltura de una exposición tan plástica. Todo lo que hemos dicho ya de la tradición yahwista nos sirve para tal labor de discernimiento. Es claro que se nos sugiere que Dios tuvo una especial providencia con el hombre recién creado, dándole desde el primer momento un ambiente adecuado y agradable para su desarrollo.

b) *Los mitos orientales sobre el Paraíso*

El Paraíso aparece en el Génesis, de igual modo que en algunos mitos orientales, como un lugar donde todos los elementos cooperan a que la vida allí resulte tan placentera que sea, en cierto modo semejante a la de Dios. Hay fuentes, ríos, vegetación y sobre todo el árbol de la vida; pero en el pasaje del Génesis no se trata, como en los mitos, del «jardín de Dios», sino de un lugar privilegiado hecho para el hombre.

Se han buscado parentescos con la narración genesíaca del Paraíso y del árbol de la ciencia del bien y del mal (e incluso del pecado y maldición divina). Ya hicimos una referencia a la semajanza del tema de la «costilla» con el mito sumérico de *Enki* y *Ninhursag*.

Pues bien, en el Mueso de la Universidad de Pennsylvania, se conserva el siguiente poema [112] proveniente de Nippur y escrito en seis columnas. El texto contiene en sus líneas 1-64 *la descripción de Dilmún*, que en los varios relatos mesopotámicos se concibe como una ciudad o país situado

111. Cfr. ARANDA, G. *Corporeidad y Sexualidad...*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 25-27.
112. Registrado como la tabla CBS 4561.

en el Golfo Pérsico y más concretamente en la isleta de Bachrein en Arabia, que en la época acádica era ya un paraíso utópico o imaginario existente no se sabía dónde:

(5) El país de Dilmún es un lugar santo, el país de Dilmún es puro.
(6) El país de Dilmún es puro, el país de Dilmún es resplandeciente.
(13) En el Dilmún el cuervo no grazna.
(14) El pájaro «dar» no emite el graznido de pájaro «dar».
(15) El león no mata.
(16) El lobo no arrebata al cordero.
(17) El perro que guarde las cabras no es conocido.
(27) No hay quien viniendo del canal trace asechanzas en la noche.
(28) No hay vigilante que haga la ronda en su confín.
(29) No hay revoltoso que profiera palabras de revuelta.
(30) Ni quien en el confín de la ciudad profiera gritos.

Después de esta descripción, que recuerda los colores paradisíacos de algunos pasajes proféticos [113], la diosa hace notar la falta de agua y de fertilidad. Enki entonces da orden de que brote el agua dulce de los depósitos subterráneos de agua salada. Y a continuación se repiten estas mismas líneas (43-51) en tiempo histórico describiendo la realización del mandato de Enki (líneas 54-63). El esquema recuerda a Gen 1 [114].

La comparación entre las antiguas literaturas orientales —con esta muestra es suficiente para nuestro propósito— y la Biblia puede darnos una clave para entender mejor la intención del autor inspirado que escribió el relato del Paraíso.

En efecto, el *Dilmún* sumero-babilónico es la morada propia de los dioses. Para el hombre del desierto la frondosidad exhuberante de la inmensa llanura del Eúfrates y Tigris había de resultar necesariamente deliciosa. De ahí el paso a considerar la morada de los dioses como un jardín abundante en aguas y en toda clase de vegetación. La mayor delicia de los reyes de Oriente consistía a su vez en rodear sus pa-

113. Cfr. Is 11,6-9; Ez 48,8-12.
114. Cfr. ARNALDICH, L., *op. cit.* pp. 171-176.

lacios de espléndidos jardines. Por tanto, es razonable que el autor sagrado, colocando a nuestros primeros padres en un vergel placentero al estilo del Dilmún sumero-babilónico, intentaría afirmar que la primera pareja humana fue elevada por Yahwéh Elohim a un estado superior a su naturaleza: se trataba, pues, de un don gratuito de Dios.

c) *El esquema literario del relato*

La *acción divina* de «colocar al hombre en el Paraíso» (Gen 2,15), se completa con una intención que coincide con la respuesta que tiene que dar el hombre: «cultivar y guardar o cuidar» el jardín. A esta acción de Yahwéh Elohim precede también —como en los otros dos relatos de Gen 2— una «situación previa», que consiste en la descripción del jardín, los árboles y los ríos que lo riegan. La introducción de toda esta descripción es doble y será la que desarrolle después: plantar el jardín y colocar allí al hombre recién creado. Termina el pasaje con un mandato, un designio divino, que por estar basado en la cooperación del hombre —cultivar y cuidar dicho jardín— se concreta en un precepto moral, severo, formulado en forma apodíctica.

I. INTRODUCCION: Gen 2,8

A) Plantó Yahwéh Elohim un jardín en el Edén
B) Y colocó al hombre que había formado

II. SITUACION PREVIA: Gen 2,9-14

A) árboles comunes... deleitosos a la vista... buenos para comer
B) árboles especiales... de la vida... del bien y del mal
C) un río con cuatro brazos: Pisón, Guijón, Tigris y Eúfrates.

III. ACCION DIVINA: Gen 2,15

A) Tomó al hombre que había formado
y lo colocó en el jardín
B) Para que el hombre lo cultivase
y lo guardase

IV. DESIGNIO DIVINO: Gen 2,16-17

A) De cualquier árbol puedes comer
B) Del árbol de la ciencia del bien y del mal, no comerás porque...
morirás sin remedio.

Si comparamos este esquema con el relato de la creación del hombre, vemos cómo ahora la situación previa —fruto de la intervención divina— no es de caos y de vacío, sino óptima; pero, como antes, preparatoria para engrandecer la acción divina primordial. Abordemos la exégesis de Gen 2,8-17, siguiendo el esquema precedente.

2. El hombre en el Paraíso

a) *El jardín del Edén*

En el texto hebreo se dice que Yahwéh Elohim plantó un *gan* (jardín), que los LXX traducen por *paradeisos* (paraíso) y la Vulgata lo expresa con los términos *paradisum voluptatis*. ¿Qué significado tiene *gan*? Unos lo hacen derivar de la radical hebraica *ganan*, que quiere decir «proteger», «rodear»; y de ahí viene la noción de «recinto protegido» o «lugar vallado». En cambio, parece que el término *paradeisos* procede del persa, que luego pasó a la lengua asiria reciente y al hebreo posterior al Exilio, bajo las formas de *paradisu* y *pardés* [115] respectivamente. En todas estas lenguas, desde luego, el vocablo *paradeisos* significa tanto un «recinto vallado» como un «parque» o un «jardín con árboles».

Ahora bien, si antes dice el hagiógrafo que Dios ha creado al hombre del polvo de la *adamah* y que tras la expulsión del Paraíso deberá trabajar nuevamente la adamah, con ello insinúa la idea de que el *gan* era un jardín, un oasis en medio de una llanura desértica. Luego el colocar al

115 Cfr Cant 4,13, Qoh 2,5, Mt 2,8 Cfr Schmidt, H *Die Erzahlung vom Paradies und Sundenfall*, Tubingen, 1931, Deimel, A , *De nomine paradisi biblici*, (cit en Bibliog IV), pp 281 ss

hombre en este gan era algo inmerecido, algo que estaba fuera de sus exigencias; era un don de Dios [116].

Dice también el relato que el jardín estaba en *Edén*. Este término corresponde al sumerio *edin* y al babilónico *edinú*; ambos vienen a significar una «campiña al aire libre» o «gran llanura». Por lo que concuerda con lo que antes decíamos. El texto bíblico precisa más la localización de este jardín cuando añade «al oriente», es decir, al lado del sol naciente [117]. ¿Querría indicar que está ubicado al oriente de Palestina sin más, en un lugar no identificado especialmente? Algunas inscripciones cuneiformes hablan de «Bil Adini» o «casa de Edén», región situada a lo largo del Eúfrates y del Balik. Es curioso también que lo cite el profeta Ezequiel: Edén era una de las ciudades que comerciaban con Tiro (Ez 27,23); o también en una de las lamentaciones sobre el rey de Tiro, compara la situación del príncipe fenicio con la de Adán en el Edén, situado sobre la santa montaña de Dios, que a su vez en Is 14,13 se dice que se halla en el Norte [118].

Hay que subrayar que no se trata del «jardín de Dios», sino de un lugar placentero, descrito como un delicioso oasis, que Dios ha plantado para el hombre. Primero lo crea y después coloca al hombre en él.

b) *La descripción del Paraíso*

El pasaje de Gen 2,9-14 está sembrado de dificultades. El hagiógrafo parece indicar que árboles y ríos han sido hechos por Dios para el hombre. Son innumerables las discusiones sobre el emplazamiento del Paraíso con relación a los cuatro ríos que lo circundan; aunque en realidad según el sentido literal del texto se trata de una corriente de agua (*nahar*) que salía del Edén para regar el jardín y de allí se dividía para formar cuatro «cabezas de río», es decir, cuatro

116 El ideal de la felicidad para el israelita era la vida tranquila, «cada cual bajo su viña y bajo su higuera» (Mich 4,4, 1 Reg 5,5, Zach 3,10) y gozar de sus frutos (2 Reg 18,31)

117 Literalmente el *qedem* hebreo significaba «aquello que esta delante» Para orientarse los hebreos se volvían hacia el lugar donde sale el sol, por eso significa el oriente

118 Cfr Ez 38,13-16

brazos. Esto quizá pudiera explicarse mediante la antigua idea según la cual todos los ríos reciben el agua del gran estanque superior. Entre los SS. Padres no existe unanimidad acerca del lugar donde estaba enclavado tal Paraíso, y presentan esta cuestión como no perteneciente a la fe y a las costumbres. De hecho la ubicación del Edén carece de interés desde el punto de vista doctrinal y geográfico, es puro vehículo literario [119], enmarcado en una antigua cultura desaparecida para nosotros.

Más interés tienen los árboles, sobre todo, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. La primera impresión que produce la lectura de este pasaje es que se trata de dos árboles cuya misión fuera, respectivamente, comunicar la prolongación de la vida [120] y la enigmática ciencia del bien y del mal [121].

3. Los misteriosos árboles del Jardín

a) *El árbol de la vida*

El *árbol de la vida* es considerado como el que conserva la vida y por ello produce la inmortalidad en el hombre [122]. El medio que Dios le otorga, y que supera su naturaleza, está representado de una manera sencilla, casi infantil: la comida de un fruto que produce la inmortalidad. Se sitúa, pues, en la línea de la experiencia directa: el hombre para vivir tiene que comer, y para alcanzar la inmortalidad ha de comer algo especial.

Todo esto procede de unos modos de decir en un ambiente cultural de una época de la humanidad. Como apuntábamos antes, se han encontrado relatos sumerios puestos por escrito en la época neobabilónica —mucho más tardía—. Tales escritos, en sus primeras formas, datan del siglo XX a.C., y en ellos se habla de la «planta de la vida».

119. Cfr. Arnaldich, L., *op. cit.*, pp. 157-171.
120. Cfr. Gen 3,22.
121. Cfr. Gen 3,5.22.
122. «Algunos autores defienden que el árbol de la vida, que según Gen 2,9 se hallaba en medio del jardín, junto al árbol de la ciencia, no pertenece al relato primitivo. Pero las razones que alegan no son convicentes. Por el contrario, el árbol de la vida parece necesario dentro del objeto del relato». Imschoot, P., *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 672-673.

En *el poema* (ya citado) *de Guilgamesh* se narra cómo este héroe mesopotámico se propuso encontrar con la ayuda de los dioses el secreto de la inmortalidad. Uno de los dioses le dio el secreto —en contra de los demás dioses— para alcanzar la inmortalidad: la «planta de la vida». Todo el poema es la aventura del héroe para encontrar dicha planta que está en el fondo del mar. Consigue atraparla, pero agotado por el esfuerzo, se descuida, deja la planta a su lado en tierra, toma resuello y en ese momento una serpiente se come la «planta de la vida». De esta manera Guilgamesh se queda como uno más entre los humanos mortales.

En ese ambiente cultural, la formulación del mito mesopotámico señala el ansia de inmortalidad, de perpetuidad que anida en todo corazón humano, que se sabe abocado a la muerte. Se da, pues, una tensión dramática que denota la ausencia de «algo» en el hombre a lo que se siente inclinado [123].

El «árbol de la vida» tiene sus precedentes culturales, no es algo novedoso o peculiar del hagiógrafo. Ahora bien, acude a este tema del árbol precisamente para desmitificarlo y para que sirva de vehículo a una enseñanza. Dios fue el que constituyó al hombre exento de la muerte corporal, no por el mero acto creacional, sino por otra intervención gratuita que excedía las exigencias de su naturaleza; y le dio un medio: el árbol de la vida [124].

b) *El árbol de la ciencia del bien y del mal*

Este otro misterioso árbol puede tener también su precedente en un mito parecido: cómo alcanzar la sabiduría. Los orientales entienden la *sabiduría* no tanto como acumulación de saber, el conocer muchas cosas, sino más bien referida a la actuación moral del hombre. El sabio, pues, sobre todo, es el que sabe comportarse con arreglo a lo que es él como hombre; es el que sabe aplicar la ley de Dios a la vida. Está, por eso, muy relacionado con la santidad moral. «El princi-

123. Cfr. ARNALDICH, L. *El origen del mundo y del hombre...*, pp. 171-176.
124. Cfr. VATTIONI, F. *L'albero della vita*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 133-144.

pio de la sabiduría es el temor de Dios» (Prv 1,7); es lo que lleva al hombre prudente a comportarse como Dios manda; es conocer y discernir la actuación humana; es procurar que la decisión de los actos humanos corresponda a la bondad que Dios ha impreso al crear las cosas. Esta es la verdadera sabiduría y por ello un don de Dios [125].

Ahora bien, como la sabiduría no está en el hombre, sino que es participación de la divinidad, por eso, *el árbol de la ciencia del bien y del mal es un medio representativo* y plástico para el hombre. El saber distinguir entre el bien y el mal está en relación con poseer el secreto de las cosas. Y, en consecuencia, el ser sabio acerca a Dios [126].

A través de vehículos culturales enseñó la Revelación al hombre algo fundamental: la situación creacional humana se perfecciona por medio del jardín de Edén, que tiene todos los rasgos que el hombre anhela: materiales —árboles, ríos, sombra, etc.— y espirituales —la sabiduría sobre todo—. En una palabra la felicidad. Este es el sentido profundo del relato paradisíaco: la felicidad originaria en aquel estado de inocencia en que Dios colocó al hombre después de crearlo.

4. El trabajo, la libertad y la muerte

a) *El hombre, «ser cultivador»*

Interrumpido el hilo de la narración por la noticia sobre los árboles y los ríos del Paraíso, continúa el relato con unas palabras que parecen una repetición de Gen 2,8:

«Así, pues, Yahwéh Elohim tomó al hombre y lo instaló en el vergel de Edén, para que lo cultivara y guardara» (Gen 2,15).

En contra del sentido que se desprende del contexto anterior y siguiente, a primera vista podría parecer que Gen 2,15 indica que el hombre fue creado en vistas al jardín y no

125. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (cit. en Bibliog. I), vol. 3, pp. 304-309.
126. Cfr. *Ibid.*, pp. 185-187.

éste para el hombre. Sin embargo, hay que advertir que se trata de un elemento constitutivo del hombre, que viene a completar el relato de la creación del hombre y de la mujer. Es decir, *el hombre es un ser viviente, es un ser esponsalicio y es también un ser cultivador.*

Es verdad que para los agricultores —para quienes se ha desarrollado este relato lleno de imágenes y de colorido— la situación «ideal» hubiera sido «no tener que trabajar» y no poner esfuerzo alguno para recoger los frutos de sus tareas agrícolas. Sabemos que en la predicación de los Profetas se encuentra este ideal [127]. Pero en realidad no hay contradicción entre la obligación de trabajar y guardar el jardín, tal como debe hacer un buen propietario, y la fatiga en el trabajo impuesto como castigo, ejercido en condiciones penosas por las malas condiciones de la tierra. En el pensamiento del autor sagrado aquel «trabajo» no era penoso, porque el suelo no había sido maldecido. Estamos en una situación anterior a la caída original. El hombre si se hubiera mantenido fiel, hubiera realizado sin fatiga alguna una actividad saludable. Una actividad que estaba encaminada a desarrollar sus facultades físicas y mentales, con las que le había dotado el Creador [128].

Por otra parte, el mismo hecho de ser «cultivador» pone de manifiesto la relación del hombre con la creación: al cultivarla, la domina, la hace progresar. El verbo *shamar* (cuidar) puede significar varias cosas: el cuidado solícito de una persona [129], de una ciudad [130], del Arca [131]. Pero frecuentemente tiene un carácter «moral»: guardar los caminos del Señor [132], los mandamientos, promesas y votos [133]. Incluso llega a significar dar culto a Dios [134]. Es decir, el *trabajo*, que

127. Cfr. Mich 4,4; 1 Reg 5,5; Zach 3,10.
128. Los verbos «cultivarlo» (*le'obdah*) «y guardarlo» (*ulshomrah*) significan, el primero, el esfuerzo normal del trabajo servil; el segundo, reclama la idea de custodia del jardín ante posibles ataques o deterioros: se podía perder o dañar. Es en ambos casos una llamada a la responsabilidad. Cfr. VATTIONI, F., *Il lavoro nei primi capitoli de Genesi*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 109-119.
129. Cfr. 2 Sam 18,12.
130. Cfr. 2 Sam 11,16.
131. Cfr. 2 Sam 7,1.
132. Cfr. Idc 2,22; Ps 18,22.
133. Cfr. Gen 17,9.
134. Cfr. Os 4,10.

es algo natural, es también obligación moral del hombre [135].

Además, el texto sagrado desarrolla una apreciación obvia sobre la naturaleza del hombre; éste, por su misma morfología, no debe estar inactivo: la inactividad absoluta produciría el anquilosamiento corporal y espiritual [136]. Por tanto, la idea que es presentada en Gen 2,15 se conecta perfectamente con el relato de la tradición sacerdotal de Gen 1 [137].

En consecuencia, también desde el mensaje de la tradición sacerdotal se hace la doctrina coincidente con el del yahwista. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios en el mundo visible y puesto en él para que dominase la tierra [138], está llamado al trabajo. El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas. El hombre, según el relato yahwista, ha sido creado por Dios —del barro de la tierra y con el aliento de vida— y colocado en el Paraíso *ut operaretur* —como traduce la Vulgata— para que trabaje y custodie aquel jardín de Edén. Por eso, el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, «el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas»; este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza.

Ahora bien, si el trabajo pone de manifiesto la colaboración del hombre con Dios, en la obra de la creación y con-

135 «Hay dos virtudes humanas —la laboriosidad y la diligencia— que se confunden en una sola en el empeño por sacar partido a los talentos que cada uno ha recibido de Dios Son virtudes porque inducen a acabar las cosas bien Porque el trabajo —lo vengo predicando desde 1928— no es una maldicion, ni un castigo del pecado El Genesis habla de esta realidad, antes de que Adan se hubiera revelado contra Dios (cfr Gen 2,15) En los planes del Señor, el hombre habria de trabajar siempre, cooperando asi en la inmensa tarea de la creacion» (ESCRIVA DE BALAGUER, J , *Amigos de Dios*, [cit en BIBLIOG IV], n 81)

136 «En la palabra de la divina Revelacion esta inscrita muy profundamente esta verdad fundamental —escribe Juan Pablo II— que el hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador, y segun la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continua desarrollandola y la completa, avanzando cada vez mas en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado» (JUAN PABLO, *Laborem exercens*, 25)

137 «Encontramos esta verdad ya al comienzo de la Sagrada Escritura, en el libro del Genesis, donde la misma obra de la creacion esta presentada bajo forma de un trabajo realizado por Dios "durante seis dias", para "descansar" el septimo ( ) Esta descripcion de la creacion es en cierto sentido el primer Evangelio del Trabajo» (JUAN PABLO II, *ibidem*)

138 Cfr Gen 1,26-30

servación del mundo, sobre todo, el trabajo subraya la relación con las cosas creadas: el hombre está al frente de la creación porque Dios se lo ha concedido como don.

b) *La prueba de la libertad*

El pasaje del Paraíso termina con el enunciado del designio divino, que por estar basado en la libre cooperación del hombre, se formula con un contenido moral. En su redacción binaria, parte positiva, parte negativa, está explicitado como un mandato, por eso, a diferencia del trabajo, no pertenece ya a la constitución natural del hombre: puede ser y de hecho será transgredido. Después de tal transgresión el hombre continuará siendo un ser *cultivador*, pero no ya del *gan* o jardín, sino de la *adamah*, que además quedará maldita por su pecado [139].

«Luego dio Yahwéh Elohim orden al hombre, diciendo: "De todo árbol del vergel podrás comer libremente, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que de él comas morirás sin remedio"» (Gen 2,16-17)

El mensaje revelado no excluye que el hombre creado con tanta perfección —a imagen de Dios— en aquel estado de justicia original, fuese sometido desde el principio a la *prueba de la libertad*. Las palabras del primer mandamiento de Yahwéh Elohim hablan directamente de la dependencia y sumisión del hombre-creatura respecto de su Creador y revelan indirectamente «este nivel de humanidad como sujeto de la Alianza y *partner del Absoluto*» [140]. Es decir, la imagen de Dios que es el hombre en Gen 1, se presenta en Gen 2 como «sujeto de la Alianza», sujeto constituido como persona y a medida de «partner del Absoluto» [141].

139 Cfr Gen 3,17

140 Cfr JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 24-X-79

141 «Esto significa —comenta Juan Pablo II acerca de Gen 2,16-17— que el Creador se revela, desde el principio, a un ser racional y libre, como Dios de la Alianza y, por consiguiente, de la amistad y de la alegria, pero tambien como fuente del bien, y por tanto, de la distincion entre el bien y el mal *El arbol de la ciencia del bien y del mal evoca simbolicamente el limite insuperable que el hombre, en cuanto*

Ahora bien, la prueba originaria se dirige a la voluntad del hombre, a su libertad. ¿Confirmará el hombre con su conducta el orden fundamental de la creación, reconociendo la verdad de que también él ha sido creado, la verdad de su dignidad en cuanto que es imagen de Dios, y la verdad, a la vez, de sus limitaciones en cuanto criatura? Este es el contenido de la prueba primordial. Conocemos el resultado de la verdad de la Redención, lo que nos permite mirar confiadamente a nuestro Creador y Señor misericordioso.

c) *La muerte y la inmortalidad*

En el mandato divino, en su parte positiva, Yahwéh Elohim dice al hombre que puede comer *libremente* de todos los árboles del Paraíso, salvo uno. El hombre fue, pues, constituido libre, pero, por ser criatura y no creador, fue dotado de «libertad limitada». La parte negativa de la orden divina, especialmente sus palabras finales «morirás sin remedio» ¿la pudo llegar a comprender el primer hombre en su soledad originaria y con su conciencia originaria que conoce exclusivamente la experiencia de existir y por ello, de la «vida»? ¿Fue capaz de comprender el significado de la palabra *morirás*?

El hombre, aún sin experiencia de la «muerte», no podía menos de asociar el significado de esta palabra a esa dimensión de vida de la que había disfrutado hasta ese momento. Las palabras de Yahwéh Elohim se dirigen también al primer hombre para advertirle que tiene una existencia limitada, no sólo su libertad, sino también su «vida limitada». Dios confirma a Adán una dependencia tal del Creador que tiene un «ser limitado» y, por su naturaleza, capaz de no-existir. Ahora bien, libertad e inmortalidad se relacionan directamente: el problema de la muerte está planteado de manera condicional y la condición es el buen uso de la libertad [142].

En el relato de la formación de la mujer, vimos cómo el

criatura, debe reconocer y respetar. El hombre depende del Creador y se halla sujeto a las leyes que el Creador ha puesto para el orden del mundo creado, el orden esencial de la existencia (*ordo rerum*) y, por consiguiente, también se halla sujeto a las normas morales que regulan el uso de la libertad» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 3-IX-86).

142. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 31-X-79.

hombre en su soledad originaria se descubre como un cuerpo entre otros cuerpos; y de la comprensión del significado de cuerpo se había hecho evidente para él que lo «invisible» determina más al hombre que lo «visible». Ahora surge otra alternativa en Gen 2,17 entre la muerte y la inmortalidad, que va más allá del significado esencial del cuerpo del hombre, en cuanto se amplía a su significado escatológico, y no sólo del cuerpo sino de la humanidad misma.

En definitiva, con estas palabras de Yahwéh Elohim sabe ahora el hombre del *posse non mori* —como dirá técnicamente la Teología—, que puede no morir, que si sigue en el Paraíso no morirá, y seguirá en el jardín del Edén si hace buen uso de su libertad en la prueba.

5. El mensaje teológico del Paraíso

a) *El lugar de habitación del primer hombre*

A la luz de la Biblia, el estado del hombre antes del pecado se presenta como una condición de perfección original, expresada con la imagen de paraíso que nos ofrece el Génesis.

Si nos preguntamos cuál era la fuente de dicha perfección, la respuesta es que ésta se hallaba sobre todo en la *amistad con Dios*, la que se llamará gracia santificante y en aquellos dones, llamados en el lenguaje teológico posterior «*preternaturales*», y que el hombre perdió por el pecado. Gracias a esos dones divinos, el hombre, que estaba unido en amistad y armonía con su Principio, poseía y mantenía en sí mismo *el equilibrio interior* y no sentía angustia vital. El *dominio sobre el mundo*, que Dios había dado al hombre desde el principio, se realizaba ante todo en el mismo hombre como *dominio de sí mismo*. Y con este autodominio y equilibrio poseía la *integridad* de la existencia (*integritas*), en el sentido de hombre íntegro y ordenado en todo su ser [143].

143. Interpretando el contenido del relato del Génesis y desarrollando la enseñanza de San Pablo, la Teología posterior ha podido decir que en el estado original el hombre se hallaba *libre de la triple concupiscencia*, que lo doblega ante los placeres de los sentidos, ante la concupiscencia de los bienes terrenos y ante la afirmación de sí mismo contra los dictámenes de la razón.

Por ello también había *orden en la relación con el otro* en aquella comunión e intimidad que hacen felices: como en la relación inicial entre el hombre y la mujer, Adán y Eva, primera pareja y también primer núcleo de la sociedad humana. Desde este punto de vista resulta muy elocuente aquella breve frase del libro del Génesis: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello» (Gen 2,25) [144]. En esto se basa la verdad de fe, enseñada por la Iglesia, sobre la inocencia original del hombre y sobre su justicia original [145].

b) *El estado de «justicia original»*

Aunque sea muy difícil trazar una línea divisoria entre lo natural y lo sobrenatural en la semblanza bíblica del primer hombre, del conjunto de los datos apuntados en los dos primeros capítulos del Génesis se desprende que nuestros primeros padres debieron ser creados con plenitud de las perfecciones físicas y espirituales, necesarias para el cumplimiento de su misión de progenitores, maestros y educadores del género humano. Desde el momento de salir de las manos de Dios aparecen capacitados para multiplicarse, para dominar la tierra y los animales, para trabajar y custodiar el jardín y para contraer responsabilidades con sus actos. Es razonable, pues, suponer en ellos cuerpo sano y vigoroso, inteligencia eximia, en la que junto a la ciencia adquirida al contacto con las criaturas gozarían de las luces de una «ciencia infusa» proporcionada a su misión, voluntad recta, inclinada naturalmente hacia el bien.

Digámoslo con la misma palabra inspirada del libro sapiencial:

«El Señor creó al hombre de tierra y de nuevo le hace volver a ella.
Le dio como plazo días contados y dominio sobre lo que hay en ella.
A semejanza suya le revistió de fuerza y lo hizo a su imagen.
Infundió su temor en toda carne para que dominase sobre fieras y aves.
Les dio discernimiento, lengua y ojos, oídos y corazón para pensar.
Les llenó del saber de la inteligencia y les mostró bienes y males.

144. Cfr. ARANDA, G., *op. cit.*, pp. 30-37.
145. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 3-IX-86.

Puso su temor en sus corazones para mostrarles la grandeza de sus [obras.
Y alabarán su nombre santo para describir las grandezas de sus obras.
Puso en ellos ciencia de antemano y les dio en herencia una Ley de [vida.
Estableció con ellos una alianza eterna y les mostró sus decisiones.
Sus ojos vieron la majestad de su gloria,
sus oídos escucharon la gloria de su voz» (Sir 17,1-3).

Es una verdad de fe católica, íntimamente ligada con los dogmas fundamentales del pecado original y de la redención universal de Jesucristo, que el primer hombre fue elevado al orden sobrenatural, recibiendo la gracia santificante con las virtudes y dones que la acompañan. Esta doctrina se apoya, en primer lugar, en la doctrina de los tres primeros capítulos del libro del Génesis, iluminada por otros textos sagrados referentes al conjunto de dones y prerrogativas que Dios dispuso para nuestros primeros padres y por encima de las exigencias normales de la naturaleza humana. El segundo fundamento de la elevación de Adán al estado sobrenatural se encuentra en la doctrina expuesta amplia y profundamente por San Pablo sobre el paralelismo entre Adán y Jesucristo, que puede resumirse de la siguiente manera: «así como por Adán, cabeza física y moral de la humanidad, entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; así por Jesucristo entró la justicia en el mundo, y por la justicia, la vida». Es decir, Jesucristo, el nuevo Adán, nos confiere los dones que el primer Adán poseía y que perdió por su pecado para sí y para todos sus descendientes [146].

c) *Los dones preternaturales*

Concentrando ahora las luces en estos dos focos bíblicos sobre la persona de Adán en su paso efímero por el Paraíso, los exegetas y teólogos han descubierto en el primer hombre —unas veces por vía de raciocinio, otras por el simple análisis de los textos— los siguientes dones preternaturales: *ciencia infusa, inmortalidad, impasibilidad* e *integridad.* De los

146. Cfr. 1 Cor 15,21-22; Rom 5,12-21.

dos primeros ya hemos tratado; del tercero lo haremos más tarde al estudiar el pecado original; nos vamos a limitar ahora al último.

d) *El don de la integridad*

Este don se fundamenta en la desnudez originaria. En el final del relato de la creación de la mujer —y del capítulo segundo del Génesis— se lee:

«Ahora bien, los dos estaban desnudos, el hombre y la mujer, pero no sentían vergüenza» (Gen 2,25).

Este versículo viene inmediatamente después de hablar del designio divino sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio. Nos encontramos en el Paraíso, tal como nos lo transmite la tradición yahwista. No hay que perder de vista que al hablar de estas experiencias humanas «originarias», más importante que la distancia «histórica» de estos acontecimientos, su lejanía en el tiempo —estamos en la metahistoria en cierto modo—, hemos de atender sobre todo a su significado fundante. Es decir, estas experiencias «originarias» no son «originales» en el sentido de que estén en la raíz de la experiencia humana de todos los tiempos [147].

En efecto, en Gen 2,25 se nos presenta uno de los elementos de la revelación originaria: la desnudez sin vergüenza de nuestros primeros padres. ¿Qué significado tiene? En una primera lectura podríamos decir que describe el estado de conciencia, o mejor, su experiencia recíproca del cuerpo, de manera que la experiencia de la feminidad ante el hombre y de la masculinidad ante la mujer no les daba vergüenza. En Gen 3,7 se nos indicará que tras la caída original se «les abrieron los ojos» y sintieron esa vergüenza. Comparando ambos sexos se ve que no se trata de un cambio del «no

147. «La experiencia humana del cuerpo —apunta Juan Pablo II— tal como la descubrimos en los textos bíblicos, se encuentra ciertamente en los umbrales de toda experiencia "histórica" sucesiva. Sin embargo, parece apoyarse también sobre una profundidad ontológica tal, que el hombre no la percibe en la propia vida cotidiana, aun cuando al mismo tiempo y en cierto modo la presupone y la postula como parte del proceso de formación de la propia imagen» (*Audiencia general*, 12-XII-79).

conocer» al «conocer», sino de un cambio radical del significado de la «desnudez originaria».

Tradicionalmente se ha entendido esta desnudez de nuestros primeros padres como una señal de la radical rectitud de sus pasiones: «Este verse recíproco, no es sólo una participación en la percepción exterior del mundo, sino que tiene también una dimensión interior de participación en la visión del mismo Creador, de esa visión de la que habla varias veces la narración del capítulo primero: "Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho" [148]. La desnudez significa el bien originario de la visión divina. Significa toda la sencillez y plenitud de la visión a través de la cual se manifiesta el valor puro del hombre como varón y mujer, el valor puro del cuerpo y del sexo. La situación que se indica de manera tan concisa y a la vez sugestiva de la revelación originaria del cuerpo, como resulta especialmente de Gen 2,25, no conoce ruptura interior y contraposición entre lo que humanamente constituye la persona y lo que en el hombre determina el sexo: lo que es masculino y femenino» [149].

148. Gen 1,31.
149. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 2-I-1980.

26

EL ORIGEN DEL MAL EN EL MUNDO

1. El origen del mal

La enfermedad, el dolor, los sufrimientos, la desgracia, etc., y en particular la muerte han acompañado al hombre desde siempre; y también desde los comienzos se ha preguntado cuál sea el origen del mal y qué sentido tiene. En el interior del hombre normal hay una aspiración al bien, algo que, aun fuera del Bautismo, le lleva al bien; pero, a la vez, se da otra tendencia humana que le induce al mal. A esto último lo llamaba San Pablo la concupiscencia. Es como una «ley» —dice el Apóstol— de la carne que le fuerza contra el bien que se ve por la razón; de manera que queriendo hacer el bien se encuentra muchas veces inclinado a hacer el mal [150].

a) *La doctrina «dualista»*

Esta tensión, fuera y dentro del hombre, ha sido objeto de reflexión para los hombres de todos los tiempos. Las soluciones, en cambio, que se dieron fueron muy diversas. La más clásica es la del pensamiento *dualista*. Esta corriente, con matices distintos, pretende dar una solución a este enigma afirmando un doble principio: hay un «dios del bien» y «un dios del mal». Por lo que nuestros conocimientos históricos alcanzan parece ser que esta doctrina se inicia en Persia y se extiende luego a muchos países del mundo. El plan-

150. Cfr. Rom 7,14-23.

teamiento es, ciertamente, muy seductor. En efecto, el hombre —sin la ayuda de la Revelación divina— se encuentra con la realidad cotidiana del bien y del mal. En las llamadas «religiones dualistas» prevalece la idea de que al final triunfa el bien sobre el mal tras una dramática y misteriosa lucha [151].

b) *Bondad original de todo lo creado*

En el AT encontramos, de nuevo, una enseñanza «original». El origen del mal no radica en ningún «dios», sino que, por el contrario, el «mal» podríamos decir que es un «antivalor», un valor negativo; más aún, es una carencia, una ausencia de bien y por eso no existe, no es una realidad en sí mismo. Y precisamente en Gen 3 se nos da la solución a tan enigmático problema.

Leyendo el texto sagrado vemos que el mal no ha sido creado por Dios: El ha hecho todas las cosas buenas [152]. El hombre es quien es responsable de la presencia del mal en el mundo al rebelarse contra el plan creacional divino. Tanto Gen 1 como Gen 2 insisten en la ausencia de violencia y sufrimiento antes del pecado del hombre. Es verdad que hay otro culpable, el «ángel caído», que entra en la escena de los relatos bíblicos, apenas sin presentarse e induce al hombre a la rebeldía. La narración de Gen 3 —también perteneciente a la tradición yahwista— dice verdades muy profundas y, a la vez, fáciles de retener.

2. La realidad del pecado en la vida del hombre

El capítulo tercero del libro del Génesis se sitúa inmediatamente después de la narración del Paraíso. En aquella situación de justicia e inocencia originales se inicia un drama que se desarrolla, con la intervención del demonio, a lo largo de la historia de los hombres [153].

151. Cfr. Dubarle, A.M., *Le péché originel dans l'Ecriture*, (cit. en Bibliog. IV).
152. Cfr. Gen 1.
153. Sobre las características generales del relato yahwista del origen del hombre (Gen 2,46-4,26) cfr. Aranda, G., *Corporeidad y Sexualidad...*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 21-25; estudia también el contenido y la unidad literaria.

a) *El pecado, «mysterium iniquitatis»*

Los Símbolos de la Fe son muy parcos al hablar del *pecado*. En la Sagrada Escritura, por el contrario, el término y concepto de pecado se repiten con mayor frecuencia. La verdad de la Creación —y más todavía la realidad de la Divina Providencia— nos permiten acercarnos al «mysterium» del mal, y en especial del pecado, con clara visión desvelada por el anuncio y el acontecimiento mismo de la Redención obrada por Jesucristo. En efecto, la revelación de la infinita bondad de Dios, en su doble dimensión de justicia y misericordia, nos permite entender este «misterio de la iniquidad», porque se convierte en ocasión para un conocimiento más hondo del mismo misterio de Dios: Dios es Amor [154].

De hecho, el pecado forma parte del hombre y de su existencia [155]. El pecado se hace un misterio más inexplicable, cuanto menos se le conozca y reconozca, cuanto menos se le identifique como un rechazo de Dios. Y el sujeto de esta oposición frente a Dios es el hombre. Esta es la causa por la que en la Sagrada Escritura se describe el primer pecado en el contexto del misterio de la creación [156].

154 Cfr 1 Ioh 4,16

155 «No se puede ignorar o dar a esta realidad oscura otros nombres —dice Juan Pablo II—, otras interpretaciones, como ha ocurrido en las corrientes del iluminismo o del secularismo Si se admite el pecado, se reconoce al mismo tiempo una profunda relación del hombre con Dios, pues al margen de esta relación hombre-Dios el mal del pecado no se presenta en su verdadera dimension, aun cuando siga estando presente obviamente en la vida del hombre y en la historia» (*Audiencia general*, 27-VIII-1986)

156 «El pecado cometido en los comienzos de la historia humana es presentado en el transfondo de la creacion, es decir, de la donacion de la existencia por parte de Dios El hombre, en el contexto del mundo visible, recibe la existencia como don en cuanto «imagen y semejanza de Dios», o sea, en su condicion de ser racional, dotado de inteligencia y voluntad, y a ese nivel de donación del principio como opcion tomada por el hombre con el mal uso de tales facultades» (Juan Pablo II, *ibidem*)

Otra clara explicacion del misterio del pecado en la Sagrada Escritura ha dado el Papa Juan Pablo II en el numero 14 de la Exhortacion Apost *Reconciliatio et Paenitentia*

«Si leemos la página biblica de la ciudad y de la torre de Babel a la nueva luz del Evangelio, y la comparamos con aquella otra página sobre la caída de nuestros primeros padres, podemos sacar valiosos elementos para una toma de conciencia del *misterio del pecado* Esta expresion, en la que resuena el eco de lo que escribe San Pablo sobre el *misterio de la iniquidad*, se orienta a hacernos percibir lo que de oscuro e inaprensible se oculta en el pecado Este es sin duda, obra de la libertad del

b) *La desobediencia a Dios*

«De la narración bíblica referente a la construcción de la torre de Babel emerge un primer elemento que nos ayuda a comprender el pecado: los hombres han pretendido edificar una ciudad, reunirse en un conjunto social, ser fuertes y poderosos *sin Dios*, o incluso *contra Dios*. En este sentido, la narración del primer pecado en el Edén y la narración de Babel, a pesar de las notables diferencias de contenido y de forma entre ellas, tienen un punto de convergencia: en ambas nos encontramos ante una *exclusión de Dios*, por la oposición frontal a un mandamiento suyo, por un gesto de rivalidad hacia El, por la engañosa pretensión de ser «como él». En la narración de Babel la *exclusión de Dios* no aparece en clave de contraste con El, sino como olvido e indiferencia ante El; como si Dios no mereciese ningún interés en el ámbito del proyecto operativo y asociativo del hombre. Pero en ambos casos *la relación con Dios es rota* con violencia. En el caso del Edén aparece en toda su gravedad y dramaticidad, lo que constituye la esencia más íntima y más oscura del pecado: la *desobediencia a Dios*, a su ley, a la norma moral que El dio al hombre, escribiéndola en el corazón y cofirmándola y perfeccionándola con la revelación» [157].

3. El capitulo tercero del Génesis

a) *El esquema literario*

El relato de Gen 3 tiene tres partes bien diferenciadas. Una primera narra la tentación diabólica y la caída (Gen 3,1-7); una segunda, en la que el Creador dicta sentencia contra los culpables (Gen 3,8-19), y, finalmente, la consecuencias del pecado de nuestros primeros padres (Gen 3,20-24) [158].

Todo lo que hemos dicho de la tradición yahwista, en cuanto a composición, antropomorfismos, estilo literario, etc.,

hombre, mas dentro de su mismo peso humano obran factores por razon de los cuales el pecado se sitúa mas alla de lo humano, en aquella zona limite donde la conciencia, la voluntad y la sensibilidad del hombre estan en contacto con las oscuras fuerzas que, segun San Pablo, obran en el mundo hasta enseñorearse de él»

157 Cfr Juan Pablo II, *Exhortacion Apos «Reconciliato et pœnitentia»*, n 14

158 Cfr Munoz Iglesias, S., *Introd a la lectura del A T*, (cit en Bibliog I), p 78

hemos de tenerlo presente al leer este tercer capítulo del Génesis. «Es obvio que esta descripción —puntualiza Juan Pablo II—, que se centra en la transgresión de la prohibición divina de comer «los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal», debe ser interpretada teniendo en cuenta el carácter específico del texto antiguo, y, particularmente, el género literario al que pertenece. Pero incluso teniendo presente esta exigencia científica en el estudio del primer libro de la Sagrada Escritura, no se puede negar que un primer elemento seguro del mismo salta a la vista debido al carácter específico de aquella narración del pecado: dicho carácter consiste en que *se trata de un acontecimiento primordial*, es decir, de *un hecho que*, de acuerdo con la Revelación, *aconteció en los comienzos de la historia del hombre.* Precisamente por ello, el texto presenta otro elemento cierto: es decir, el sentido fundamental y decisivo de aquel acontecimiento para las relaciones entre el hombre y Dios y, en consecuencia, para la «situación» interior del mismo hombre, para las recíprocas relaciones entre los hombres y, en general, para la relación del hombre con el mundo» [159].

Hay que advertir que Gen 3 no habla de los comienzos de la historia tal y como los describe —hipotéticamente— la ciencia, sino del «principio», tal como se presenta en las páginas de la Escritura. En la página sagrada se nos desvela en ese «principio» el origen del mal moral, que los hombres experimentan incesantemente y lo identifican sobre todo con el «pecado». Por tanto, el hecho que realmente importa, bajo el ropaje literario, es de naturaleza moral y pertenece a las raíces mismas del espíritu humano.

b) *El contexto del relato de Gen 3*

Nos encontramos en el periodo que abarca desde la creación de Adán y Eva hasta su caída en el Paraíso, que supuso la pérdida inmediata de su estado de justicia e inocencia originales. La acción se desarrolla, pues, en aquel jardín maravilloso en el que Dios colocó al hombre; por eso, el «pa-

159. *Audiencia general*, 10-IX-1986. — Cfr. RATZINGER, J., *Creación y Pecado* (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 85-104.

raíso» es ante todo un «estado», una situación de bienestar y de cercanía e intimidad con Dios [160]. Adán recibe la orden divina de «cultivar y guardar» aquel jardín placentero; pero... ¿de quién? ¿A quién podía temer el primer hombre? No parece que de Dios, ni de otros seres humanos —que no existían—, ni tampoco de los demás seres creados, sobre los que nuestros primeros padres tenían aquel dominio perfecto. Entonces, ¿de quién tenía que guardar el jardín del Edén? *El peligro venía de un ser muy hábil, envidioso* del bienestar del hombre que, no pudiendo arrebatárselo directamente, se las ingenia para hacer perder al hombre su amistad con Dios.

4. La serpiente y el demonio

Este ser astuto e inteligente entra en escena casi sin avisar, sin más preámbulos:

«Pero la serpiente era el más astuto de los animales del campo que Yahwéh Elohim había producido, y dijo a la mujer...» (Gen 3,1).

a) *La serpiente*

Este comienzo recuerda en cierto modo a las fábulas; todas ellas tienen una intención moralizante y dentro de tal género literario —los animales hablan como seres humanos— no causa extrañeza. Además, porque se conoce el significado de este género literario, nadie acusa hoy a un autor de «fábulas» de ser un impostor o un mentiroso. A través de un artificio literario se enseña una verdad. Este género literario es antiquísimo: se reconoce ya en la literatura asiria y dura hasta el siglo XIX d.C., por no decir hasta nuestros días.

La arqueología ha puesto de manifiesto muchas esculturas de serpientes en Canaán, que datan de antes y de después de la llegada de los israelitas. El pueblo escogido antes de llegar a la Tierra Prometida eran pastores nómadas; en Egipto estuvieron tal vez unos 400 años, y cuando entran en Canaán, tras la muerte de Moisés, su tradición cultural era

160. Cfr. Arnaldich, L., *El origen del mundo y del hombre...*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 189-197.

mínimamente agrícola. Ahora bien, en Canaán estaba muy desarrollada la agricultura, pero mezclada con elementos religiosos y mitológicos. Los ritos fundamentales se centraban en torno al culto a la «fecundidad», animal o vegetal. Los agricultores viven del ciclo natural cada año: *muerte* (otoño-invierno) y *vida* (primavera-verano), cuando se produce la cosecha. La fertilidad de la simiente es un «misterio»; el poder reproductor de la vida es algo enigmático; y de tal enigma surge el «mito», la concepción mítica de la fecundidad y como consecuencia el culto a ese poder mágico y mítico [161].

Se han encontrado muchas reproducciones artísticas de la fecundidad personificadas en la «serpiente» y en la diosa «Astarté» —mujer representada con muchos pechos y que simboliza la fuerza de la fecundidad—. La serpiente, desde luego, aparece continuamente y estaba de hecho en el centro del mito de la fecundidad. El culto a la serpiente era muy seductor y parece ser que la Revelaión del AT quiere desmitificar tal culto, es decir, acabar con el mito de la serpiente convertida en «diosa». Y así, a la hora de elegir «algo» sobre lo que cargar las iras e indignaciones, se toma este culto fálico de la serpiente, que viene a ser en cierta manera un *resumen de los mitos* paganos cananeos. Esto es muy eficaz desde el punto de vista pedagógico. La serpiente queda así como seductora del hombre, tal como la veían los israelitas en los cultos cananeos; de hecho los más peligrosos para la pureza de la fe israelita [162].

¿Qué querrá decir el hagiógrafo cuando apostilla que la «serpiente es la más astuta», de los animales del campo que hizo Dios? El término *'arum* (inteligente), lo traduce la Vulgata *sapientior*, pero el contexto reclama aquí el sentido de «astucia» o «sagacidad» [163]. Además, la astucia de la serpiente era proverbial en Israel [164], por la forma ladina de atacar a su víctima y refugiarse subrepticiamente en su guarida al am-

161. Cfr. ARANDA, G., *op. cit.*, pp. 40-41.

162. Cfr. ARNALDICH, L., *Ibid.*, pp. 211-218.

163. Hay que advertir que desde el punto de vista gramatical «astuto» en hebreo es *'arum*, en perfecta asonancia con el *'arummim* (desnudos) de Gen 2,25. Los juegos de palabras no siempre son casuales. Cfr. FRAINE, J. DE, *Jeux de mots dans le récit de la chute*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, Tournai 1957, pp. 47-59.

164. Cfr. por ejemplo, Gen 44,17.

paro de malezas y piedras. La serpiente era un animal irracional, un *behemah* (un mudo) y en el relato, en cambio, aparece con una inteligencia superior, calculadora, pérfida, hábil en la dialéctica, experta en el juego de palabras con doble sentido, conocedora del corazón humano y oportuna para aprovecharse de las circunstancias. Sobre todo es portavoz de un ser inteligente enemigo de Dios, de los hombres [165].

b) *El demonio*

El coloquio del tentador en forma de serpiente *es completamente nuevo*. El Génesis no había hablado de la existencia de otros seres inteligentes y libres fuera del hombre y de la mujer. El tentador pertenece al mundo de los *seres invisibles*, puramente *espirituales*, aunque en este este coloquio aparezca bajo forma visible. La presencia del espíritu maligno es preciso considerarla en el contexto del Antiguo y Nuevo Testamento.

A lo largo de las páginas del AT y NT se habla más de los «ángeles» que del demonio. Dios viene acompañado de estos seres espirituales que forman como su corte celestial. Así, por ejemplo, algunos Salmos expresan la idea de que Yahwéh tenía su trono celestial por encima de los querubines. De ese trono celeste era imagen el Arca de la Alianza con su cubierta o *propiciatorio* (*Kapporet*), que mostraba dos querubines con las alas extendidas desde donde hablaba Dios a Moisés.

El sentido obvio de nuestro pasaje alude claramente a la lucha de un ser muy inteligente y pervertido contra el hombre. Ahora bien, como este ser no puede identificarse con una serpiente vulgar, debemos concluir que en la mentalidad del hagiógrafo «esta serpiente» es sólo una especie de máscara de un ser enemigo y envidioso de la felicidad del hombre. Así se recoge en el libro de la Sabiduría:

165. Algunos críticos opinan que el mal más que en la «persona» o «naturaleza» de la serpiente radica en su *palabra*. El mal y la tentación que lo solicita está no tanto en la constitución de un ser creado, sino en la inteligencia y voluntad que dejan entrever, expresión de una libertad que se autodecide. Cfr. RAD, G. VON, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, (cit. en BIBLIOG. I), p. 104.

«Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sap, 2,24).

Sabemos por la revelación divina que Dios creó a estos seres invisibles, dotados de una gran perfección, inteligentes y libres, y que de hecho este mundo de los espíritus puros aparece dividido en buenos y malos. Sin embargo, esta división no se obró por creación de Dios, sino por la libertad de la naturaleza espiritual de ellos. De manera análoga al hombre fueron sometidos a una «prueba de su libertad originaria» de carácter moral. El rechazo de algunos de ellos, expresado de modo conciso en el «non serviam» [166], manifiesta el radical e irreversible rechazo de tomar parte en la edificación de Dios y de su Reino en el mundo creado. Satanás, es el espíritu rebelde que capitanea la oposición a la Providencia, que arrastra tras de sí a todos los antagonistas de la amorosa sabiduría de Dios. El eco de esta doctrina lo encontramos más claro y explícito en el Nuevo Testamento. Los hagiógrafos neotestamentarios aluden con diversos matices al relato de Gen 3 [167], del que es especialmente significativo el texto en el que la tradición cristiana ve con mayor precisión la identificación de la serpiente con el demonio:

«De su boca arrojó la serpiente tras la mujer como un río de agua, para hacer que fuera arrastrada por el río; pero la tierra fue en ayuda de la mujer. Abrió la tierra sus fauces y absorbió el río que el dragón había arrojado de su boca. El dragón se enfureció contra la mujer y marchó a hacer la guerra a los restantes de su descendencia, a los que guardan los mandatos de Dios» (Apc 12,15-17).

En toda la tradición bíblica la serpiente que seduce está relacionada siempre con el demonio; es el modo más frecuente como el demonio se manifiesta al hombre. Al carecer de cuerpo toma posesión de un ser y a través de él actúa. Para nosotros, ciertamente, esto es misterioso. En el NT, sin embargo, hay relatos de endemoniados —también en el AT— con animales y hombres. Es paradigmático el pasaje evangélico de los endemoniados de Gerasa [168]. Si los casos de pose-

166. Cfr. Ier 2,20.
167. Cfr. Ioh 8,24; Apc 20,2; etc.
168. Mat 8,28-34 y par.

sión diabólica suceden realmente, el relato de Gen 3 sitúa a la serpiente en el ámbito del culto idolátrico, que, de hecho, es aprovechado por el demonio. La PCB habla de «la transgresión del mandato divino *por sugestión del demonio bajo la forma de serpiente*» [169].

5. La tentación originaria

Con una gran riqueza psicológica y moral se desarrolla la escena de la seducción mediante dos intervenciones de la serpiente y una de la mujer, suficientes para inducir a la primera rebelión de la criatura humana contra Dios. El proceso es paradigmático de cualquier tentación que lleve al pecado.

a) *El diálogo seductor*

«¿Con que Elohim ha dicho: "No habéis de comer de ningún árbol del vergel?"» (Gen 3,1).

En el inicio de la conversación llama la atención la exageración con que se menciona el mandato divino. Da la impresión de que el demonio le dice a la mujer que lo que Dios les ha prohibido «es demasiado». El primer error de Eva es contestar, iniciar el diálogo:

«Y contestó la mujer a la serpiente: Del fruto de los árboles del vergel podemos comer, pero respecto al fruto del árbol que está en lo interior del vergel ha dicho Elohim: "No comáis de él, ni lo toquéis, para que no muráis"» (Gen 3,2-3).

Es curioso, en primer lugar, que ni la serpiente ni la mujer empleen en su diálogo el nombre de Yahwéh, siendo éste un pasaje comúnmente atribuido por los críticos a la tradición yahwista [170]. Por otra parte, Eva sabía que podían comer del fruto de todos los árboles, salvo el de la ciencia del bien y del mal. Pero es llamativa también la «exagera-

169. *Respuesta de* 30-VI-1909.

170. Probablemente el autor sagrado ha evitado el que la serpiente pronuncie el nombre de Yahwéh. Es la misma preocupación que encontramos en la Biblia cuando se trata de los paganos.

ción» de la primera mujer cuando le dice a la serpiente «ni lo toquéis», como tratando de decir con tal añadidura que Dios les había prohibido también acercarse al misterioso árbol. Otro detalle significativo en el diálogo es que la mujer responde algo que no le había preguntado la serpiente —«para que no muráis»— que va a ser precisamente de lo que se sirve el demonio para su seducción mortal:

«La serpiente dijo a la mujer: No moriréis, por supuesto; es que Elohim sabe que el día en que comáis de aquél se abrirán vuestros ojos y os haréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (Gen 3,4-5).

La tentación diabólica ataca a la vez varios aspectos. En primer lugar, la fe, ya que pone en duda la «palabra de Dios». Según la versión del Tentador, el motivo por el que Dios había prohibido el árbol de la ciencia del bien y del mal no es otro sino el egoísmo de reservarse el Creador para Sí una ciencia que estaba al alcance del hombre. Con otras palabras: siembra la duda en la mente de Eva sobre las intenciones que pudo tener Dios en formular una prohibición así [171].

b) *Conocer el bien y el mal*

La expresión «conocedores del bien y del mal» es importante; su comprensión nos permite entender el mensaje teológico del relato. Con la contraposición del bien-mal quiere expresarse «todo conocimiento». Ahora bien, no se refiere tanto al conocer cuanto al establecer lo que está bien o está mal. Se trata de conocer de una manera determinante; esto es, dirimir lo que es bueno y lo que es malo. Esto significa la independencia absoluta del hombre con respecto a su conducta. En la cultura moderna lleva el calificativo de «libertad de conciencia» [172].

171 Se encuentra en los manuscritos la variacion textual «sereis como dioses» y «sereis como Dios» Aunque muchos de los testigos documentales antiguos, hebreos y griegos lo ponen en plural, parece mas probable el singular

172 «La criatura —comenta Juan Pablo II— es siempre, en efecto, solo una criatura, y no Dios No puede pretender en ningun modo ser "como Dios", "conocedora del bien y del mal" Solo Dios es la fuente de todo ser, solo Dios es la

Por tanto, el primer objetivo de la tentación diabólica es *la duda*; hacer dudar a nuestros primeros padres de la Palabra de Dios y después espolear esa ansia del hombre por su propio dominio, pasando de su situación de criatura a la de Creador, a establecer por su cuenta lo que está bien y lo que está mal. La tentación afecta *primero a la fe* y *luego* viene *la crisis del amor*: Dios dice tal cosa no por amor al hombre, sino para mantener unas prerrogativas que no quiere compartir con el hombre. Y, *finalmente, la crisis de la esperanza*: el hombre confía no ya en Dios, sino en lo que él decide con sus propias luces y fuerzas naturales.

Estamos ante una descripción perfecta, dentro de su aparente sencillez, de lo que es toda tentación: la presencia de la soberbia humana que por amor a la propia excelencia intenta objetivos que exceden a sus posibilidades naturales [173].

Verdad y la Bondad absolutas, en quien se mide y desde quien se distingue el bien del mal Solo Dios es el Legislador eterno, de quien deriva cualquier ley en el mundo creado y, en particular, la ley de la naturaleza humana (*lex naturae*) El hombre, en cuanto criatura racional, conoce esta ley y debe dejarse guiar por ella en la propia conducta *No puede pretender establecer el mismo la ley moral, decidir por si mismo lo que esta bien y lo que esta mal, independientemente del Creador* No puede, ni el hombre ni ninguna otra criatura, ponerse en el lugar de Dios, atribuyendose el dominio del orden moral, contra la constitucion ontologica misma de la creacion, que se refleja en la esfera psicologico-etica con los imperativos fundamentales de la conciencia y, en consecuencia, de la conducta humana» (*Audiencia general*, 10-IX-1986)

173 «En el relato del Genesis, bajo la apariencia de una trama irrelevante, a primera vista, se encuentra, pues, el problema fundamental del hombre, ligado a su misma condicion de criatura el hombre como ser racional debe dejarse guiar por la Verdad primera, que es, por lo demas, la verdad de su misma existencia El hombre no puede constituirse el mismo en el lugar que corresponde a esta verdad o ponerse a su mismo nivel Cuando se pone en duda este principio, se conmueve, en la raiz misma del actuar humano, el fundamento de la justicia de la criatura en relacion con el Creador Y de hecho el tentador, "padre de la mentira", insinuando la duda sobre la verdad de la relacion con Dios, cuestiona el estado de justicia original» (JUAN PABLO II, *Ibidem*)

27

EL PECADO ORIGINAL [174]

1. El pecado de Adan y Eva

Quedó deslumbrada por el pensamiento de que estaba a su alcance ¡ser igual a Dios en el conocer! Por eso, dudando ya de la Bondad de Dios y de sus amenazas o advertencias, se entrega a la seducción del fruto prohibido: lo contempla con complacencia y se ilusiona con sus maravillosas propiedades:

«Viendo, pues, la mujer que el árbol era bueno de comer y un deleite a los ojos, y que era el árbol apetecible para lograr la inteligencia, tomó de su fruto y comió, haciéndole también partícipe a su marido, el cual comió» (Gen 3,6)

La serpiente había conseguido su propósito. Ahora calla. Eva pasa de la contemplación a la acción, del deseo al hecho. ¿Es el deleite «a los ojos» que siente Eva un inicio del desorden que llamamos «concupiscencia«? Así parece sugerirlo el texto. Se ha dado todo un proceso interior: rechazo inicial-diálogo con Tentador-duda de la palabra del Creador-caída. La concupiscencia ayuda al consentimiento interior del deseo que desencadena el pecado exterior de obra.

¿Cuál es la intervención de Adán? De Gen 3,6 se ha

174 Visiones de conjunto acerca del pecado original y de las principales cuestiones que plantea el texto sagrado, pueden verse en Flick, M -Alzeghy, Z , *Il peccato originale* (cit en Bibliog I), y en *I primordi della Salvezza*, (cit en Bibliog IV)

dado una doble interpretación: 1ª) Que Adán no estuviera presente junto al árbol en el diálogo seductor y que le convenciera después Eva; es decir, que Adán no fuera seducido directamente por la serpiente. San Agustín opinaba que Adán comió del fruto por no disgustar a su mujer, tal como interpretaba San Pablo [175]. Desde luego, la descripción de la caída (Gen 3,6) [176] nos muestra claramente que el primer hombre actuó contra la voluntad del Creador, seducido por la seguridad que le había dado el tentador. «En el relato no se dice que el hombre aceptara plenamente la carga de negación y de odio hacia Dios, contenida en las palabras del «padre de la mentira». 2ª) Según la escenificación literaria, Adán *aceptó la sugerencia de servirse de una cosa creada contra la prohibición del Creador*, pensando que también él —el hombre— puede ser «como Dios, conocedor del bien y del mal» [177].

a) *La pérdida de la inocencia original*

La serpiente le había prometido que sus ojos «se abrirían». Y así fue; pero de un modo muy distinto a como pudo soñarlo Eva:

«Abriéronse entonces los ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos, por lo cual entretejieron hojas de higuera e hiciéronse unos ceñidores» (Gen 3,7)

La ciencia prometida por la serpiente no apareció, pero sí la conciencia de su culpabilidad expresada en la «desnudez». Es decir, la caída acarreó la pérdida de la *inocencia original*. Se ha producido la rebeldía contra Dios que tiene su primera manifestación en una rebelión del hombre contra sí

175 Cfr 1 Tim 2,14 («y no fue Adan el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrio en la transgresion») Hay que señalar que el hagiografo deseaba enseñar en este pasaje la subordinacion de la mujer al hombre, porque en Rom 5 claramente hace responsable a Adan de la culpa original

176 ¿Por que la tentacion empezo por la mujer? No porque sea el ser mas debil —que no lo es— Desde luego hay una comunicacion tanto en el bien como en el mal en la conducta de los seres humanos Quiza pueda entenderse mejor la intencion del hagiografo por una experiencia antiquisima a pesar de ser el hombre el jefe de familia o clan, la mujer suele ser mas firme en sus convicciones

177 Juan Pablo II, *Audiencia general*, 10-IX-1986

mismo, contra su misma estructura antropológica. La pérdida de la inocencia y del dominio sobre el instinto del sexo, así como la aparición de la vergüenza, nacen del pecado. La concupiscencia aparece como conecuencia de la culpa y no como su causa. El equilibrio del estado de justicia original por la caída se desvanece; al perder la amistad con Dios entra en nuestros primeros padres aquel desorden y en el mundo el mal moral.

El texto de Gen 2,25 es el contrapunto de Gen 3,7. Ya comentamos que en Gen 2,23-25 se nos revela el significado esponsalicio del cuerpo en el misterio mismo de la creación y la inmunidad originaria y beatificante de la vergüenza por efecto del amor. Y esta inmunidad nos orienta hacia el misterio de la inocencia originaria del hombre. Es un misterio de su existencia, anterior a la ciencia del bien y del mal, y en cierto modo «al margen» de ésta [178]. El texto bíblico nos sugiere esta orientación: partiendo de la experiencia de la vergüenza, trata de entender la inocencia originaria. El hombre y la mujer, tras la caída original, perderán la gracia y el amor de la inocencia originaria y así el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y de la gracia. Después del pecado aparece la vergüenza y el pudor, aunque permanecerá este significado esponsalicio dentro del desorden propio de su naturaleza caída.

b) *La pérdida de la amistad con Dios*

Inmediatamente después del pecado, además de la aparición de la vergüenza, el relato expone que la conciencia de la ofensa hace surgir el temor o miedo ante la presencia divina:

178 «La inocencia originaria —explica Juan Pablo II— pertenece al *misterio del principio* humano, del que se separó después el *hombre histórico* cometiendo el pecado original Pero esto no significa que no esté en disposición de acercarse a ese misterio mediante su ciencia teológica El hombre histórico trata de comprender el misterio de la inocencia originaria como a través de un contraste, esto es, remontándose a la experiencia de la propia culpa y del propio estado pecaminoso» (*Audiencia general*, 30-I-1980) Esta es, en efecto, la línea argumental que San Pablo sigue en Rom 7,14-24 y de la que encontramos testimonios entre los pensadores de épocas muy diversas

«Enseguida oyeron ruido de los pasos de Yahwéh, que se paseaba por el vergel a la brisa de la tarde. Y el hombre y su mujer se ocultaron de la presencia de Yahwéh Elohim por el interior de la arboleda del jardín» (Gen 3,8).

El texto, con un antropomorfismo muy vivo, supone que Dios fue en busca de sus criaturas para conversar amistosamente con ellos, durante aquellas horas —la brisa de la tarde—. Esta puede ser otra prueba de la proyección a los tiempos de los orígenes de las condiciones de vida y costumbres del tiempo del autor del relato. La escena nos habla indirectamente de la «amistad con Dios» en aquella situación paradisíaca. Pero, tras el pecado, al primer indicio de la proximidad de Yahwéh —sus pasos por el jardín—, Adán y Eva se esconden detrás de los árboles para ocultar a los ojos divinos su desnudez. Su extraña manera de obrar se explica por el remordimiento de su conciencia, y casi sorprendidos por una visita que no esperaban, y que temían. La conducta es similar a la de cualquier hombre sobre cuya conciencia pesa el remordimiento de haber cometido una falta. Esta riqueza psicológica es propia del texto yahwista. Adán y Eva sienten que algo les separa de Dios —el pecado— y se alejan de Él:

«Yahwéh Elohim llamó entonces al hombre y le preguntó: ¿Dónde estás? Y le dijo: He oído tu voz en el vergel y temeroso porque estoy desnudo me he ocultado» (Gen 3,9-10) [179].

«Replicó Yahwéh Elohim: ¿Quién te ha indicado que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol de que te ordené no comieras?» (Gen 3,11).

179 «Una respuesta muy significativa —comenta Juan Pablo II— El hombre que anteriormente —en estado de justicia original— se entretenía amistosa y confiadamente con el Creador en toda la verdad de su ser espiritual-corpóreo, creado a imagen de Dios, ha perdido ahora el fundamento de aquella amistad y alianza Ha perdido la gracia de la participación en la vida de Dios el bien de pertenecer a El en la santidad de la relación original de subordinación y filiación El pecado, por el contrario, hizo sentir inmediatamente su presencia en la existencia y en todo el comportamiento del hombre y de la mujer verguenza en la propia transgresión y de la consecuente condición de pecadores y, por tanto, miedo a Dios Revelación y análisis psicológico se asocian en esta página bíblica para expresar el *estado* del hombre tras la caída» (*Audiencia General*, 24-IX-1986)

Dios llama a los culpables. Se entabla un diálogo. Adán no responde directamente. Dios llama al hombre, no a la mujer. En realidad Dios no tenía necesidad de buscar y llamar a Adán, porque lo sabe todo. Una vez más apreciamos el estilo popular y artístico de la narración yahwista: nos presenta a Dios actuando como un hombre. Quiere obtener de Adán una confesión explícita de su pecado, pero éste se resiste a declararse culpable y acusa a la mujer:

«Respondió el hombre: la mujer que pusiste junto a mí, ésa me ha dado del árbol y he comido. Yahwéh Elohim dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Y contestó la mujer: la serpiente me sedujo y he comido» (Gen 3,12-13).

Típica reacción del pecador ante el pecado: echar la culpa a otros. La intervención de Dios es en el relato al modo de los jueces humanos. El Juez divino interroga a los culpables para conocer detalladamente el delito y las circunstancias que lo rodearon y oír de ellos la confesión de su culpa. Dios es justo y quiere que el hombre se dé perfecta cuenta de que su castigo no es arbitrario, sino justa retribución de la falta que ha cometido.

Adán y Eva indirectamente han reconocido su culpa. A la serpiente, sin embargo, no se le piden cuentas, ya que su culpabilidad es manifiesta y no admite paliativos: sobre ella recaerá la maldición divina [180].

180 «Tal como aparece en el relato bíblico, el *pecado humano* no tiene su origen primero en el corazón —y en la conciencia— del hombre, no brota de una iniciativa espontánea del hombre Es, en cierto sentido, *el reflejo y la consecuencia del pecado ocurrido ya anteriormente en el mundo de los seres invisibles* A este mundo pertenece el tentador, «la serpiente antigua» Ya antes («antiguamente») estos seres dotados de conciencia y libertad habían sido «probados» para que optaran de acuerdo con su naturaleza puramente espiritual En ellos había surgido la duda que, como dice Gen 3, inyecta el tentador en los primeros padres Ya antes, aquellos seres habían sospechado y habían acusado a Dios que, en cuanto Creador, es la sola fuente de la donación del bien a todas las criaturas y, especialmente, a las criaturas espirituales Habían contestado la verdad de la existencia, que exige la subordinación total de la criatura al Creador Esta verdad había sido suplantada por una soberbia originaria, que los había conducido a hacer de su propio espíritu el principio y la regla de la libertad Ellos habían sido los primeros en pretender poder «ser conocedores del bien y del mal como Dios», y se habían elegido a sí mismos en contra de Dios, en lugar de elegirse a sí mismos «en Dios», según la exigencia de su ser de criaturas porque *¿Quién como Dios?* Y el hombre, al ceder a la sugerencia del tentador, se hizo secuaz y cómplice de los espíritus rebeldes» (Juan Pablo II, *Audiencia general*, 10-IX-1986)

2. La sentencia de Yahwéh-Elohim

a) *La justicia divina*

Las sentencias divinas de condena y castigo siguen un orden inverso al interrogatorio. Se dirige primero a la serpiente:

«Entonces dijo Yahwéh Elohim a la serpiente: Por cuanto hiciste eso ¡maldita seas entre todos los ganados y entre todas las bestias salvajes! Sobre tu vientre caminarás y polvo has de comer todos los días de tu vida» (Gen 3,14).

La serpiente es un ser hostil a Dios y enemigo de la humanidad. Si se toma el texto en sentido literal podría pensarse que la maldición divina recae directamente sobre el animal-serpiente; pero interpretarlo como si el autor sagrado creyera que las serpientes andaban antes de pie y por el castigo divino ahora se arrastran por el suelo, sería desconocer la finísima intención literaria de su relato. Se trata del anuncio de la derrota de Satanás. La derrota del diablo se indica con una doble imagen: «arrastrarse por el suelo» y «comer el polvo de la tierra»; son expresiones significativas de derrota, de la mayor humillación y ruina y aparecen muchas veces en los textos bíblicos y extrabíblicos [181]. Esta maldición también debe ser relacionada con los cultos cananeos, a los que ya aludimos, causa de la corrupción religiosa de Israel.

Aún se ve más clara la maldición en Gen 3,15, que estudiaremos al final de este capítulo. Se trata del primer anuncio de «redención»: la misericordia divina está presente junto al castigo, también inmediatamente después del pecado, como muestra del Amor de Dios al hombre que creó a su imagen.

La segunda maldición va dirigida a la mujer. Con ella se rompe en cierta manera aquella situación de igualdad originaria de la «sola carne»:

«Dijo a la mujer: te multiplicaré los sufrimientos: con dolor parirás hijos y hacia tu marido será tu tendencia y él te dominará» (Gen 3,16).

181 Cfr Ps 72,9, Miq 7,17, Is 49,23, etc

El sentido de estas palabras es afirmar que las penalidades anejas al oficio de madre y de esposa sobrevienen a la mujer en castigo del primer pecado. Se mencionan el dolor físico del alumbramiento y el drama moral de la irresistible tendencia de la mujer hacia el hombre, a pesar de que éste frecuentemente la esclavizará. El dominio despótico del varón sobre la mujer, tan frecuente en los antiguos pueblos orientales, es considerado como un destino fatal de la mujer, que antes del pecado había de ser la compañera del hombre y después de su transgresión se ha convertido en esclava e instrumento del placer.

La intención del hagiógrafo es presentar las penalidades que aquejan al género humano y elige los dolores del parto, porque se consideran entre los más agudos e intensos. Naturalmente, el castigo divino no se opone a que la medicina intente aliviar o eliminar tales dolores; aun suprimiéndolos siempre quedarían otras penalidades en la vida para testimoniar el relato penal del primer pecado.

Finalmente, la sentencia divina recae sobre el primer hombre:

«Y al hombre dijo: Por cuanto escuchaste la voz de tu mujer y comiste del árbol acerca del cual te había dado órdenes diciendo: "No comerás de él", maldita sea la tierra por tu causa; con fatiga te alimentarás de ella todos los días de tu vida; espinos y abrojos te germinará y comerás la hierba del campo; con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que tornes a la tierra, pues de ella fuiste tomado. Pues polvo eres y al polvo volverás» (Gen 3,17-19).

Por causa del hombre será maldito el suelo. Este suelo es la *adamah*, la tierra de labor. Pero no hay que ver sólo maldición en el terreno de cultivo; tiene un sentido más amplio. La palabra hebrea *adamah* es el *humus* latino, la misma raíz de *adam*. En otros lugares del AT, sin embargo, *adamah* significa la superficie de la tierra, en la que caen las cosas, por la que se mueven los animales y, lo que más nos importa aquí, la tierra entera donde habitan los pueblos y los seres vivos [182]. En la versión de los LXX se habla de *he*

182 Cfr Gen 12,3, 28,14, Num 12,3, Dt 14,2, 1 Sam 20,31, Is 24,21

ge, o sea, *la tierra*. Esta traducción que hicieron ya los judíos, probablemente en el siglo III a.C. nos confirma el significado genérico de la tierra entera para la palabra *adamah* en Gen 3,17. Si tomamos en consideración esta significación, entonces, el pecado del hombre no se queda sólo inmanente en él, sino que se proyecta a todo lo que le rodea; a todo el escenario donde él habita que es la tierra.

Esta interpretación trascendente de la *maldición de la tierra* está en consonancia con los demás textos del AT que tratan del pecado original o de la restauración mesiánica. Efectivamente, al hablar de la Creación, Dios creó las cosas en un estado de justicia y paz originales donde no había violencia, y la restauración de esa paz creacional, de aquella bondad originaria y que se pierde por el pecado, se verificará en tiempos y por obra del Mesías. En consecuencia, la maldad, el deterioro de la tierra que trajo el pecado, se convertirá en *bendición*.

En este sentido el concepto de «bendición» está asociado al Mesías. La bendición hace que algo sea bueno, pero tiene especial relación con el Mesías y su obra.

«Polvo eres y al polvo volverás». Por último, toda la existencia del hombre en la tierra está sujeta al miedo de la muerte, que según la Revelación está unida al pecado original [183].

b) *La misericordia divina*

Antes de la expulsión del Paraíso se narra un gesto de la benevolencia divina. A pesar del pecado, Dios providente cuida del hombre. Antes Adán había llamado a su mujer en el jardín del Edén *ishsháh* (varona), para significar su procedencia del *ish* (varón) [184]; ahora, tras el pecado la denomina

183 «El pecado mismo es sinónimo de muerte espiritual, porque por el pecado el hombre ha perdido la gracia santificante, fuente de la vida sobrenatural Signo y consecuencia del pecado original es la muerte del cuerpo, tal como desde entonces la experimentan todos los hombres El hombre ha sido creado por Dios para la inmortalidad la muerte, que aparece como un trágico salto en el vacío, constituye la consecuencia del pecado, casi por una lógica suya inmanente, pero sobre todo por castigo de Dios Esta es la enseñanza de la Revelación y esta es la fe de la Iglesia sin el pecado, el final de la prueba terrena no habria sido tan dramatico» (JUAN PABLO II, *Audiencia General* del 8-X-1986)

184 Gen 2,23

hawwah, de la raíz hebrea *hawah* o *hayah* (vida), es decir, *Eva* o «madre de los vivientes», porque ha de ser la propagadora de la vida.

*«El hombre denominó a su mujer con el nombre de Eva (**Hawwah**), por haber sido ella madre de todo viviente (**hay**). Luego hizo Yahwéh Elohim al hombre y su mujer unas túnicas de piel y los vistió» (Gen 3,20-21).*

La mención del significado de Eva en este contexto se apoya en una idea que el autor sagrado quiere destacar: la misericordia divina. Junto al castigo, Adán escuchó palabras de aliento y consuelo. También junto al parto doloroso de la mujer se anuncia ahora la alegría de una descendencia numerosa. Hasta el detalle antropomórfico del vestido que Yahwéh Elohim proporciona a nuestros primeros padres es una muestra de la defensa que hace de la dignidad humana, ya desde los orígenes.

En este pasaje se nos revela que, junto a la pérdida de la inocencia originaria, Dios trata de remediar la «concupiscencia» que desata el pecado, con unos medios secundarios, que no son totalmente eficaces. Una de las cosas que conlleva el pecado es una *rebeldía*, de la que el hombre es autor, pero que repercute en toda la creación. Hemos visto cómo incidía en la «tierra»: no dará frutos, sino abrojos con gran dificultad. Pues también el desorden se introduce en la misma estructura antropológica. Y en esto consiste fundamentalmente la pérdida de la inocencia original. En el *hombre histórico* va apareciendo a medida que tiene uso de razón. El niño no tiene esta concupiscencia —aunque dé algunas señales muy veladas y débiles— pero, una vez que entra en la edad racional comienza a manifestarse tal concupiscencia, tanto en el ámbito particular de la esfera sexual, como en el más amplio de los siete pecados capitales. Como un cierto remedio a esos males, el texto sagrado habla de «vestirse», que, a su vez, es manifestación de la conciencia de pecado del hombre, al salir del estado de justicia original.

«Entonces Yahwéh Elohim dijo: "¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal! ¡No vaya

ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente!"» (Gen 3,21-22).

Las palabras «como uno de nosotros» son interpretadas diversamente. Aparece como otras veces el «plural» referido a Dios. Algunos autores ven un rastro de un mito politeísta, que involuntariamente ha quedado en el texto. Otros, por el contrario, ven una alusión a la Santísima Trinidad; para otros, finalmente, inducen a creer que Dios habla con los ángeles, como también lo sugieren otros textos bíblicos [185]. En hebreo «conocer» tiene un campo semántico muy amplio. La expresión «ha llegado a ser como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal» es importantísima. En la Biblia cuando se habla de «conocer» se refiere muchas veces al mismo «acto conyugal». Es una manera de hablar elegante y profunda, no eufemística, porque la unión conyugal entre el hombre y la mujer es considerada como la relación interpersonal más íntima. El cuerpo humano tiene una función —entre otras— muy alta: es el vehículo de comunicación de las personas. Y esa relación interpersonal se da a través del cuerpo, como se lee tan sabiamente en Gen 2,24 (una sola carne) [186].

Ahora bien, «conocer» expresa una intimidad grande en la relación interpersonal, pero también es en cierto modo posesión. Al comer del árbol de la ciencia del bien y del mal nuestros primeros padres «han conocido»: no sólo han perdido la inocencia original, sino que ahora conocen el bien y el mal. Y a la vez tienen un cierto dominio sobre lo que es bueno y lo que es malo. El hombre, pues, ha tomado el lugar de Dios para establecer lo que está bien y lo que está mal [187].

Como es fácil darse cuenta, esta cuestión presenta una

185 Cfr 1 Reg 19,22, Is 6,8

186 Cfr CASCIARO, J M , *La sexualidad en los Evangelios Sinopticos*, en AA VV , *Masculinidad y feminidad* , (cit en BIBLIOG IV), pp 588-592

187 En las colectividades humanas —estados, naciones— se dan, a veces, dos tendencias contrapuestas de un lado, el estamento religioso tiende a invadir el campo civil, y de otra, el estamento civil tiende a dominar en el ambito de lo religioso y moral La historia de Occidente esta llena de estos ejemplos El caso de Enrique VIII de Inglaterra y su ruptura con el Papa por el tema del divorcio, o bien lo que sucede en las modernas legislaciones de los paises de Occidente en sus leyes sobre el divorcio, el control de natalidad o el aborto, son muestras clarificadoras de lo que venimos diciendo

enorme actualidad. Todo pecado supone que el hombre determina y decide lo que él debe hacer; y lo hace inducido por la concupiscencia, aunque no ha perdido la libertad. Salvo el caso de estricta debilidad, todo pecado deliberado es establecer lo que «yo» quiero hacer, por encima de lo que Dios haya determinado. Esta exégesis es aplicable a todo pecado personal, no sólo al pecado original —que es también un pecado personal de Adán y Eva—.

c) *La expulsión del Paraíso*

En cuanto que el Paraíso, según el relato de la tradición yahwista, se presenta como un lugar determinado de la tierra, pudiera darse la posibilidad de que el hombre intentara de nuevo volver a él y alcanzar el fruto del árbol de la vida.

«Le expulsó, pues, Yahwéh Elohim del vergel de Edén a trabajar el suelo de donde había sido tomado. Cuando hubo arrojado al hombre, instaló a oriente del vergel de Edén a los querubines con la espada de hoja flameante para guardar el camino del árbol de la vida» (Gen 3,23-24).

El texto no habla explícitamente de un «pecado hereditario», porque para ello era necesario conocer la «gracia», sino de penas «hereditarias». La *solidaridad* en la pena, sin embargo, lleva consigo una *solidaridad* en la culpa. Por esto, del carácter irreversible de la expulsión del Paraíso puede entreverse el carácter hereditario del castigo por el pecado original. El hombre que había sido hecho en la *adamah*, y había sido *puesto* en el jardín de Edén, es ahora relegado a la *adamah*, donde pasará su vida de penalidades iniciada por el pecado.

La imagen de los querubines parece originaria de Babilonia. La arqueología ha descubierto muchos palacios, sobre todo en Oriente medio —en la cuenca mesopotámica, en los imperios de Asur, Babilonia, Nínive, etc.— que tienen en su puerta unos enormes y extraños seres, llamados *karibu* (plural *karibi*), de donde procede la palabra *querubim*. No es una palabra hebrea, sino sumeria. Estos seres tienen alas de águila, garras y cabeza de león y cuerpo de toro. Quieren simbo-

lizar la enorme fuerza del toro, peligrosidad del león, velocidad aérea del águila. Eran esculpidos en piedra a la puerta de los palacios para representar la protección del edificio y de sus habitantes. En las religiones mesopotámicas –también en su literatura– los *karibi* o querubines eran considerados como seres intermediarios entre Dios y los hombres. De ahí que los pongan para protección contra sus enemigos.

Los *karibi* babilónicos no se han encontrado en los palacios de Palestina. Unicamente el Arca de la Alianza tenía en el propiciatorio, esto es, en su tapa, dos querubines alados –con las alas extendidas–, pero no tenían forma de toro, sino humana. El Arca era como el trono de Dios, desde donde hablaba a Moisés; por eso se lee «Deus qui sedes super querubim» en Ps 79,2. Pues bien, el texto de Gen 3,24 hay que enmarcarlo en este ambiente cultural [188].

En Israel, como entre los asirios, el «rayo» era el símbolo del anatema; y la llama de la espada se representa como un destello o relámpago en zigzag entre los querubines [189].

3. Naturaleza del pecado original

Siguiendo la narración de Gen 3, concluimos que el pecado de Adán y Eva terminó en la desobediencia a un mandato divino dado en los orígenes, en el Paraíso [190]. Pero ¿cuál fue la naturaleza de este pecado? ¿Hay que mantener que el pecado original consistió en la comida de un fruto vegetal? Parece que no, por todo lo que llevamos dicho. La creencia vulgar de que fuera una manzana se funda posiblemente en unas palabras del libro del Cantar de los Cantares [191]. Tampoco tiene mayor fundamento la creencia de que fuera una higuera, por el hecho de que después se cubriera con sus hojas la desnudez de nuestros primeros padres [192].

188. Cfr. Haag–Van der Born–Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, (cit. en Bibliog. II), cols. 1617-1621.

189. Algo parecido al arma del dios asirio Adad o dios de la tempestad.

190. Es interesante el estudio bíblico de Imschoot, P., en *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 672-682.

191. «Debajo del manzano te desperté; allí fue seducida tu madre» (Cant 8,5).

192. Cfr. Fernández, A., *¿El pecado original, mito o realidad?*, (cit. en Bibliog. IV).

a) *La desobediencia a Dios*

El hecho histórico de la caída original se expresa en un lenguaje peculiar, donde el árbol de la ciencia del bien y del mal marca el límite de la condición creatural humana. Efectivamente, el hombre es una criatura particularmente perfecta, por haber sido hecha a «imagen y semejanza de Dios», pero sólo una criatura. Por eso, el tentador invierte la verdad de la Creación en su esencia más profunda. No es que ponga en duda la existencia de Dios ni tampoco niegue la realidad de la creación, lo que trata es de poner en la conciencia del hombre la duda, la semilla de la duda, presentando al Creador como un «usurpador» y «enemigo» del hombre. De este modo la verdad se troca en «mentira» y por ese camino, el hombre llega a buscarse y amarse a sí mismo, olvidándose y despreciando a Dios [193].

Santo Tomás opina que se trata de un pecado de orgullo [194], aunque no han faltado otras interpretaciones que hacen consistir al pecado original en un pecado sexual, o incluso de hechicería o magia [195]. De todas formas, ni la desobediencia, ni el orgullo constituyen la última especie moral del pecado de los orígenes, porque son elementos que no faltan nunca en cualquier pecado personal [196].

El Papa Juan Pablo II sale al paso de teorías ateas —o «antiteístas»—, que sostienen que la «religión» es una forma de «alineación», mediante la cual el hombre se priva o se deja expropiar algo que le pertenece exclusivamente como ser humano. Según estos autores, el hombre al crearse una idea de Dios se aliena a sí mismo, porque renuncia en favor de ese Ser perfecto y feliz imaginado por él, de lo que es originaria y principalmente propiedad suya. Y concluyen que, por eso, la «religión» acentúa y conserva e incluso alimenta

193 Como en otras ocasiones, lo expreso muy bien San Agustín «Amor sui usque ad contemptum Dei» (*De civitate Dei*, XIV, 28, PL 41,438)

194 Cfr S Th II-II, q 143, a 2

195 Por ejemplo, LAMBERT, G , *Le drame du jardin d'Eden*, (cit en BIBLIOG IV), pp 930-934

196 Parece ser que el primero que propuso el pecado de Adán en el sentido de una «autonomia moral» fue VAUX (R DE) propuso su tesis tras criticar la interpretación del pecado original como un pecado sexual Cfr «Revue Biblique», 56 (1949) 303-308

este estado de «auto-desposesión» en favor de un Dios de creación «idealista», y por tanto, lo convierte en uno de los principales coeficientes de la «expropiación» del hombre, de su dignidad, de sus derechos. Todo esto coincide en lo fundamental con la tesis del «padre de la mentira», la serpiente antigua [197].

En el relato genesíaco se describe con gran riqueza psicológica el proceso interior del pecado que desemboca en la acción externa de la caída. Así, se pueden apreciar mejor todos los elementos que concurren a un pecado grave. Se insiste, como fundamental de su contenido, en la soberbia, sin atender a algo también importante y previo, que lo pone en evidencia: la crisis de las virtudes teologales.

En efecto, en todo pecado grave se da en primer término una cierta «crisis de fe», acompañada del deterioro de la esperanza y del amor, junto con la aparición de la soberbia y que acaba en la práctica de la desobediencia. Parece metafísicamente anterior la crisis en las virtudes teologales que la aparición de la soberbia, de modo parecido a como lo es el agujero en la pared a la entrada del clavo, si bien ambas acciones son simultáneas física y temporalmente hablando [198].

b) *Sobre la universalidad del pecado*

El término *pecado original* no aparece como tal en los escritos bíblicos [199]. Sobre el trasfondo de Gen 3, se describe

197 «Si se quiere mirar la realidad sin prejuicios y llamar a las cosas por su nombre, hemos de decir francamente que, a la luz de la Revelación y de la fe, hay que dar la vuelta a la teoria de la "alienacion" *¡Lo que lleva a la alienación del hombre es precisamente el pecado, es unicamente el pecado!* Es precisamente el pecado, el que "desde el principio" hace que el hombre esté en cierto modo "desheredado" de su propia humanidad El pecado "quita" al hombre, de diversos modos, lo que decide su verdadera dignidad la de imagen y semejanza de Dios ( ) La Sagrada Escritura subraya con eficacia este concepto de "alineación", mostrando una triple dimension la alienacion del pecador de sí mismo (Ps 57, 58,4), de Dios (Ez 14,7, Eph 4,18), de la comunidad (Eph 2,12) (JUAN PABLO II, *Audiencia general* del 12-XI-1986)

198 Un resumen de lo esencial del primer pecado en la historia de la humanidad, lo reflejan estas palabras del Concilio Vaticano II «Constituido por Dios en estado de santidad, el hombre, tentado por el maligno, abusó de su libertad desde los comienzos de la historia, erigiendose contra Dios y pretendiendo conseguir su fin al margen de Dios» (*Gaudium et Spes*, 13)

199 «A proposito de la universalidad del pecado —escribe IMSCHOOT, P—, se ven dentro del AT dos corrientes ideológicas una, que es probablemente la más

en los siguientes capítulos del libro del Génesis —y en los demás libros del AT— una auténtica «invasión» del pecado entre los hombres, que inunda también el mundo, como consecuencia del pecado de Adán, en una especie de contagio o infección general [200].

El primer fratricidio (Gen 4) viene inmediatamente después, entre los primeros hijos de Adán y Eva. Pronto se habla de la corrupción universal de la humanidad, de la que es muestra la introducción de la poligamia y la ley de la venganza entre los cainitas, pero sobre todo la situación que se refleja en estas palabras:

«Vio Yahwéh cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y que su corazón no tramaba sino aviesos designios todo el día» (Gen 6,5).

El diluvio como castigo divino [201], el episodio de la torre de Babel (Gen 11), etc., son entre otros buena muestra de esta condición universal del pecado, relacionada siempre con el hecho de que el hombre vuelve la espalda a Dios [202]. En el AT encontramos un amplio eco como testimonio del primer pecado. Las dolorosas preguntas de Job: «¿Podrá el hombre presentarse como justo ante Dios? ¿Será puro el varón ante su Hacedor? [203]. ¿Quién podrá sacar fuerza de lo impuro? [204]. ¿Qué es el hombre para creerse puro, para decirse

antigua y se ha mantenido en todas las epocas, incluso hasta el moderno judaismo, admite que todo hombre es pecador, con muy raras excepciones La hallamos en el Yahwista, algunos profetas, salmistas, el escrito Sacerdotal, Job, Eclesiastes, Eclesiastico, los apocrifos y los rabinos La otra admite, por el contrario, la existencia de una categoria de justos que se oponen a los impios, a los pecadores, la hallamos entre los sabios y algunos salmistas» (Cfr *op cit*, pp 683-691)

200 «El pecado humano que inicio el primer hombre continua en su descendencia y muestra de modo patente la corrupcion de su naturaleza El autor sagrado se da perfecta cuenta de que el pecado se propaga como un incendio en el bosque y pasa de una generacion a otra De este modo se aproxima a la doctrina del pecado original hereditario » Cfr VRIEZEN, TH C, *Theologie des Alten Testaments*, Wageningen, 1956, p 179 y ss En la misma linea EICHRODT, W, *Teologia del Antiguo Testamento*, vol 2, (cit en BIBLIOG I), p 283

201 Gen 6-9

202 Cfr DUBARLE, A M, *Le peche originel dans l'Ecriture*, (cit en BIBLIOG IV), pp 57-59

203 Iob 4,17

204 Iob 14,4

justo el nacido de mujer? [205]. Y la otra pregunta, semejante a ésta, del libro de los Proverbios: ¿Quién podrá decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado? [206].

El mismo grito resuena en los Salmos: «Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre» [207]. Este y otros textos indican una continuidad de sentimientos y de ideas en el AT, y plantean el misterioso problema de los orígenes de la condición universal de pecador.

En el NT es especialmente elocuente el testimonio de San Pablo cuando escribe:

«Y por desinteresarse del verdadero conocimiento de Dios, Dios los entregó a un réprobo sentir, que les lleva a realizar acciones indignas, repletos de toda iniquidad y malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, homicidio, riñas, engaño, malignidad; chismosos calumniadores, enemigos de Dios, insolentes, soberbios, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados. Los cuales, aunque conocieron el juicio de Dios, a saber, que quienes hacen estas cosas son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que defienden a quienes las hacen» (Rom 1,28-32).

Se puede decir que esta es una descripción paradigmática de la «situación de pecado» en la época en que nació la Iglesia, en la época en que San Pablo, como los demás Apóstoles, escribía y actuaba. El cristianismo afrontó aquella situación con coraje y firmeza, logrando en sus seguidores un cambio radical de vida y costumbres, fruto de la conversión del corazón.

Las cosas no han variado sustancialmente. Basta leer el análisis que hace el Concilio Vaticano II sobre la «situación de pecado» del mundo actual [208] para darnos cuenta de que la presencia de tales hechos es una prueba más de aquella dolorosa y tremenda prueba, de aquella infección de la naturaleza humana por el pecado original.

205 Iob 16,14
206 Prv 20,9 Cfr FLICK, M -ALSZEGHY, Z , *Il peccato originale*, (cit en BIBLIOG I)
207 Ps 51/50,7
208 Cfr *Gaudium et Spes*, 27

c) *Sobre el carácter hereditario del pecado*

La Sagrada Escritura nos impulsa a buscar la raíz del pecado en el interior del hombre, en su conciencia, en su corazón. Pero al mismo tiempo presenta el pecado como un mal hereditario. Esta idea parece expresada en el Ps 51/50, de acuerdo con el cual, el hombre «concebido» en el pecado grita a Dios: «¡Oh Dios, crea en mí un corazón puro!» [209]. «Se han corrompido cometiendo execraciones, no hay quien obre bien» [210].

En este contexto bíblico se pueden comprender mejor aquellas palabras de Cristo sobre la «impureza de corazón» [211]. El mismo San Pablo concibe las consecuencias del pecado sobre todo como una debilidad moral, como una incapacidad para hacer el bien [212].

209 Ps 50,12

210 Ps 14,3 Cfr LYONNET, S , *Quid de natura peccati doceat narratio Gen 3*, en «Verbum Dei», 35 (1957) 34-42

211 Mc 7,20-23 y par

212 Rom 7 Los textos bíblicos sobre la universalidad del pecado y su caracter hereditario son el fundamento de una verdad de fe transmitida por las enseñanzas de la Iglesia desde el principio y convertida en «declaracion formal» del Magisterio en el *Sinodo XV de Cartago del año 418* y en el Sinodo de *Orange del año 529*, principalmente contra los errores de Pelagio (cfr DS 222-223, 371-372)

Posteriormente, en el periodo de la Reforma dicha verdad fue formulada solemnemente por el *Concilio de Trento en el año 1546* (cfr DS 1510-1516) El *Decreto tridentino sobre el pecado original* expresa esta verdad en la forma precisa en que es objeto de la fe y de la doctrina de la Iglesia

«El decreto tridentino —escribe Juan Pablo II— habla de *esclavitud* bajo el dominio de aquel que tiene el poder de la muerte (cfr DS 1511) Asi, pues, la situacion bajo el dominio de Satanas se describe como "esclavitud" Sera preciso volver sobre este aspecto del drama de los orígenes para examinar los elementos de la alienacion que trajo consigo el pecado Resaltemos que el Decreto tridentino se refiere al "pecado de Adan" en cuanto pecado propio y personal de los primeros padres —lo que los teologos llaman *peccatum originale originans*—, pero no olvida describir las consecuencias nefastas que tuvo ese pecado en la historia del hombre —el llamado *peccatum originale originatum*— La cultura moderna manifiesta serias reservas sobre todo frente al pecado original en este segundo sentido No logra admitir la idea de un pecado hereditario, es decir, vinculado a la decision de uno que es "cabeza de una estirpe" y no con la del sujeto interesado Considera que una vision asi contrasta con una concepcion personalista del hombre y con las exigencias que se derivan del pleno respeto a la subjetividad Y sin embargo, la enseñanza de la Iglesia sobre el pecado original puede manifestarse sumamente preciosa tambien para el hombre actual, el cual tras rechazar el dato de la fe en esta materia, no logra explicarse los subterfugios misteriosos y angustiosos del mal, que experimenta diariamente, y acaba oscilando entre un optimismo expeditivo e irresponsable, y un radical y desesperado pesimismo» (*Audiencia general*, 24-IX-1986)

4. Las penas por el pecado de los primeros padres [213].

a) *Consecuencias del pecado original para la humanidad*

«Por tanto, así como por medio de un hombre entró el pecado en el mundo, *y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque* todos pecaron... *Pues, hasta la Ley, había pecado en el mundo, pero no se puede acusar de pecado cuando no existe ley» (Rom 5,12-13).*

El Magisterio de la Iglesia se ha apoyado en esta afirmación de la Carta a los Romanos que enseñó que el pecado de Adán ha pasado a todos sus descendientes. El Papa Juan Pablo II resume el estado actual de la exégesis del texto de Rom 5,12-13: «En el original griego se lee: *efh'ho pantes hémarton*, expresión que en la antigua Vulgata latina se traducía: *in quo omnes peccaverunt*, es decir, «en el cual (en él sólo) todos pecaron»; sin embargo los griegos, ya desde el principio, entendían claramente lo que la Vulgata traduce *in quo* como un «a causa de» o «porque», sentido ya aceptado comúnmente en las traducciones modernas. Sin embargo, esta diversidad de interpretaciones de la expresión *éf'ho* no cambia la verdad de fondo contenida en el texto de San Pablo; es decir, que el pecado de Adán —de los progenitores— ha tenido consecuencias para todos los hombres. (...) Así, pues, San Pablo vincula la situación de pecado de toda la humanidad, con la culpa de Adán» [214].

Por otra parte la Ley de Moisés especifica la ley natural, que se convierte así en ley divina positiva. Al estar promulgada una ley es más fácil su conocimiento, de modo que quien la infringe es más gravemente reo, porque infringe una ley que no sólo está en la conciencia, sino que está positivamente promulgada. La ley mosaica no estaba hecha para que el hombre pecara, sino para facilitarle el cumplimiento de la ley natural. Pero tras la Ley el pecado humano se hizo mayor —era más libre su decisión de pecar—, pues era ley conocida por el hombre.

213 Cfr Gen 3, Rom 5,12-21, Sir (Eccli) 15,14-16 Cfr Ligier, L., *Peche d'Adam et peche du monde*, (cit en Bibliog I)

214 Cfr Juan Pablo II, *Audiencia general*, 1-X-1986

«Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso sobre aquellos que no habían cometido una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir» (Rom 5,14).

San Pablo se mueve en la tradición judaica —aceptada por la cristiana— de que el pecado de Adán se transmite a sus descendientes. Esto es una cuestión que le cuesta entender al hombre actual; así, hoy, hay quienes no aceptan fácilmente la responsabilidad que tenemos en el pecado original heredado. En tiempos pasados no costaba tanto; quizá sea por la idea de «progreso e insolidaridad» de una generación con sus generaciones precedentes. Esto es muy complejo [215]. Pero el hecho es que el pecado original se hereda, algo así como el que hereda una enfermedad.

Adán es figura del que había de venir, por contraste en unos casos y por paralelismo en otros. Cristo es el padre de una nueva humanidad que nace a la gracia por generación no carnal, sino espiritual: es la etapa de la humanidad redimida, a la que se accede por los méritos de Cristo, no por herencia de ninguna generación anterior [216].

«Y no ocurre lo mismo con el don que con el pecado de uno solo; pues la sentencia a partir de un solo delito acaba en condenación, mientras que la gracia a partir de muchos delitos acaba en justificación. Pues si por el delito de uno solo la muerte reinó por medio de uno solo, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por medio de uno solo, Jesucristo» (Rom 5,16-17).

215. La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo» (24-V-1990), en la que analizaba las posibles causas de un *disenso* entre los teólogos y el Magisterio eclesiástico. Uno de sus párrafos ilustra lo que venimos diciendo. «Entre los factores que directa o indirectamente pueden ejercer un influjo, hay que tener en cuenta la ideología del liberalismo filosófico que impregna la mentalidad de nuestra época. De allí proviene la tendencia a considerar que un juicio es mucho más auténtico si procede del individuo que se apoya en sus propias fuerzas. De esta manera se opone la libertad de pensamiento a la autoridad de la tradición, considerada fuente de esclavitud. Una doctrina transmitida y generalmente acogida viene desde el primer momento marcada por la sospecha, y su valor de verdad puesto en discusión. En definitiva, la libertad de juicio así entendida importa más que la verdad misma. (n. 32).

216. Cfr. JARNOLD, E., *Teologia del peccato originale*, (cit. en BIBLIOG. IV).

A esta justificación objetiva que realiza Jesucristo se accede por la fe y el Bautismo:

«Es cierto que se introdujo la Ley para que el delito llegara al colmo; pero una vez que llegó al colmo el pecado, sobreabundó la gracia, para que, así como reinó el pecado por la muerte, así también reinase la gracia por medio de la justicia para vida eterna, por Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 5, 20-21).

Es un texto difícil, pero en líneas generales se aprecia el paralelismo con el que el Apóstol ilustra esperanzadamente la Redención de Cristo y acude a dar una explicación del misterio del pecado original [217].

Es más, en Rom 5,12-21, propiamente hablando, San Pablo no explica el pecado original, porque lo que le importa explicar es la Salvación o justificación obrada por Cristo, esto es, la Redención. Ahora bien, para exponer la obra de la salvación parte del pecado original, sin el cual aquélla no encuentra una posible explicación. Los dos acontecimientos históricos están estrechamente entrelazados, y por eso, la liturgia de la Iglesia canta el «¡Oh feliz culpa que nos mereció tal Redentor!».

El paralelismo *Adán-Cristo* es antitético: Adán es figura de Cristo por contraste. El Apóstol acentúa la generosidad de Dios por medio de la obra de Cristo, pues los bienes sobrenaturales —no los naturales— no sólo se restablecen, sino que sobreabundan. Así, por ejemplo, ¿cómo se ha remediado la pérdida del don de la inmortalidad? Con la Resurrección de la carne al final de este tiempo presente; pero la resurrección no es una vuelta al estado natural de vida, sino un nuevo estado, «glorioso», es decir, sobreabundante y mejor en el orden sobrenatural [218].

217. Para la exégesis de los textos de Rom 5,12-13,14,16-17,20-21, cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia*, vol. 6: *Epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas*, (cit. en BIBLIOG. II), notas a los pasajes mencionados.

218. El concilio de Trento se refiere a Rom 5,12 como quicio de su enseñanza, viendo en él la *universalidad del pecado, la universalidad de la redención.*

b) *Estado del hombre caído*

El pecado original trajo consigo la expulsión del Paraíso, de manera que la existencia del hombre está desde entonces caracterizada por la fatiga y el sufrimiento. Además la muerte es consecuencia del pecado de los orígenes; la muerte del cuerpo la experimentan todos los hombres. Y también, como consecuencia del pecado original, todo hombre, alma y cuerpo, ha quedado turbado [219].

En efecto, como ha interpretado comúnmente el Magisterio de la Iglesia, no por el pecado original el hombre ha perdido su libertad. Lutero negó que por la Redención el hombre recobre la gracia; Dios, dice, concede una amnistía, pero no lo coloca en estado de gracia, ni tampoco recobra el hombre su libertad. Pero la teología de Lutero no hace justicia a los textos del AT.

La reflexión de los sabios de Israel constituye una buena interpretación de lo que acabamos de decir:

«El hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío. Si tú quieres, guardarás sus mandamientos, cumplirás fielmente su beneplácito. Ante ti he puesto fuego y agua: a donde quieras extenderás tu mano» (Sir 15,14-16).

El hagiógrafo poéticamente está recordando el pecado original. Fuego y agua son contrapuestos: el uno destruye y la otra vivifica —estamos en países de sequedad—. Subraya, pues, la libertad y la sabiduría con que Dios ha creado al hombre. Y luego sigue:

«Ante los hombres está la vida y la muerte: lo que apetece a cada uno se le dará, porque grande es la sabiduría del Señor» (Sir 15,17-18).

Este texto explica, o completa la explicación de la situación del hombre en su libertad y la responsabilidad que tuvo al cometer el pecado original. Además se entiende que no sólo Adán y Eva fueron seres libres, sino que incluso en el

219 Cfr II Concilio de Orange (año 529), Dz-Sch 371, Conc Tridentino (1546), Dz-Sch 1511

estado de humanidad *lapsa* (caída), en que se mueve el AT, o mejor, *lapsa sed nondum redempta*, el hombre sigue teniendo libertad y no ha perdido una cierta capacidad de sabiduría. No redujo Dios al hombre al estado animal. Por eso, este texto es importante en el diálogo teológico [220].

En suma, sólo teniendo en cuenta como telón de fondo la obra redentora de Cristo, mediante la fe, resulta comprensible la realidad total del pecado y de modo más amplio la explicación del origen del mal en el mundo.

220 «En cuanto a las facultades espirituales del hombre, este deterioro consiste en la *ofuscacion de la capacidad del intelecto* para conocer la verdad y en el *debilitamiento del libre albedrio*, que se ha debilitado ante el atractivo de los bienes sensibles y, sobre todo, se ha expuesto a las falsas imagenes de los bienes elaboradas por la razon bajo el influjo de las pasiones Pero segun las enseñanzas de la Iglesia, *se trata de un deterioro relativo, no absoluto*, no intrinseco a las facultades humanas Pues el hombre, despues del pecado original, puede conocer con la inteligencia las fundamentales verdades naturales, tambien las religiosas y los principios morales *Puede tambien hacer buenas obras* Asi, pues, se deberia hablar de un oscurecimiento de la inteligencia y de un debilitamiento de la voluntad, de heridas de las facultades espirituales y de las sensitivas, mas que de una perdida de sus capacidades esenciales, tambien en relacion con el conocimiento y el amor de Dios» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 8-X-1986)

Por esta situacion del hombre tras el pecado original, con una naturaleza inclinada mas hacia el mal que hacia el bien, se habla del *fomes peccati*, que no tenia el hombre en el Paraiso por la perfeccion original (el don de la integridad) Esta «incitacion al pecado» fue llamada por el Concilio de Trento *concupiscencia*, añadiendo que esta perdura incluso en el hombre justificado por Cristo, y por tanto, tambien despues del Bautismo Mas aun, el Decreto tridentino precisa que la concupiscencia en si misma no es pecado *ex peccato est et ad peccatum inclinat* (DS 1515) Es decir, procede del pecado original y conduce al pecado personal

28

EL «PROTOEVANGELIO»

1. El texto de Gen 3,15 en su contexto

Con la maldición a la serpiente se anuncia una lucha entre el demonio y la mujer, lucha que continuará entre el linaje de ambos con la victoria final de un descendiente de la mujer:

«Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El te aplastará la cabeza y tú le alcanzarás el calcañar» (Gen 3,15).

El versículo, muy comentado por exegetas, teólogos y mariólogos, se ha considerado como el *protoevangelio*, o sea, el primer anuncio del Mesías Redentor. Efectivamente, deja entrever el designio salvífico de Dios hacia el género humano.

El hagiógrafo ha mostrado que el mal entró en el mundo por un acto de desobediencia y orgullo de nuestros primeros padres al quebrantar la prueba de la libertad. Pero el hombre, a pesar de su pecado, no es un ser malo en sí mismo, y por ello, no merecía una condena divina para siempre. De hecho, tras la caída, Dios va al encuentro de Adán para castigarlo justamente y tratarlo a la vez con misericordia. No sucede lo mismo con la serpiente: la maldición divina al demonio es incondicional.

Ahora bien, los castigos que anuncian las tres sentencias divinas a los tres culpables —hombre, mujer y serpiente— son concebidos de forma que los reos de culpa son castigados

por Dios y al mismo tiempo por sus víctimas. Eva recibirá el castigo de Dios y de su marido; Adán, además del castigo divino vendrá castigado también por los efectos de la maldición de la tierra, y, finalmente, la serpiente, lo será a su vez por Dios y por Eva. En esta línea se sitúa, por contraste, el anuncio del protoevangelio.

2. La mujer

Se dice en el texto hebreo que Dios pone (*ashit*) «enemistad» (*ebáh*) irreconciliable y permanente, «hasta el derramamiento de sangre» [221], entre la serpiente —el diablo— y la mujer (*ha-ishsháh*).

¿De qué mujer se trata? Por el contexto y la índole oracular del relato, se debe descartar la hipótesis de que *ishsháh* se refiera única y exclusivamente a Eva como individuo. Es decir, este término tiene naturalmente relación con Eva, pero en cuanto es punto de partida de aquella enemistad y del anuncio del vencedor en la pelea —el linaje—. Por eso, emplea un nombre genérico, no propio, y así no se pierde de vista a Eva —la mujer pecadora— y prevé que la enemistad continuará con una larga serie de mujeres, y sobre todo la que daría lugar a la victoria y al vencedor. En resumen, la lucha comienza con Eva, pero se perpetuará a través de los siglos con otras mujeres.

3. Los «misteriosos» linajes

a) *El linaje de la serpiente*

Si la serpiente es el diablo, ¿acaso el demonio engendra a otros de su misma naturaleza que continuarán el estado de lucha? Evidentemente no es esto. Si habla de la descendencia de la serpiente es porque debe emplear esta expresión para referirse al estado de lucha contra los descendientes de Eva.

La victoria en la batalla se anuncia con las misteriosas palabras: «él te aplastará la cabeza», en hebreo *hu' yeshufka*

221 Cfr Num 35,21-22

ros: «él te hará una herida de cabeza» = *mortal*. Es decir, con estas palabras se afirma el fracaso final del linaje de la serpiente. Ahora bien, atendiendo a la construcción gramatical, el pronombre «él» —*hu'*— hace referencia al linaje de la mujer, mientras que el complemento del verbo «herir» no se refiere al linaje del diablo, sino al demonio mismo que tentó a Eva. Además, el sujeto es en hebreo masculino, y sólo puede referirse al único término masculino antes mencionado, es decir, al «linaje».

Es curioso que cuando se hace la versión griega de los LXX, el término «linaje» *sperma* es de género neutro y en cambio el pronombre personal *hu'* se traduce por un masculino (*autós*). El sujeto, pues, que aplasta la cabeza de la serpiente es masculino singular (no concierta en el género con su antecedente «semen»). Aquí estamos ante una interpretación: el linaje del vencedor no será una colectividad, sino un individuo, el Mesías. Así lo tradujo también la Vetus latina. San Jerónimo, como diremos después, traduce en la Vulgata aquel *hu'* hebreo o aquel otro *autós* griego por un femenino: *ipsa*.

Por otra parte, ¿cuál será la reacción del diablo? «Y tú le acecharás el calcañar», en hebreo *we attah teshufnû 'aqeb*: «tú le harás una herida de talón» = no grave. Como se ve tanto al hablar del ataque-victoria, como de la defensa-reacción, se emplea el mismo verbo hebreo *shûf*. Sin embargo, el alcance es distinto en ambos casos: el ataque del linaje de la mujer recae sobre un órgano vital, «la cabeza», mientras que la serpiente logra solamente alcanzar «el talón», un órgano secundario.

Por tanto, la intervención de la mujer en la lucha no es considerada como una participación en la pena, sino como ejercicio de un acto de defensa de la mujer contra el demonio. Así vemos también la perspectiva en que se mueve la tradición yahwista —escatológica y mesiánica—, que quiere abrir un rayo de confianza y esperanza a la humanidad, aun después del pecado. De hecho, Dios se pone de parte de Adán y Eva en contra de la serpiente.

b) *El linaje de la mujer*

La enemistad que empezó entre Eva y el diablo continuará con el linaje de aquella hasta que aparezca el héroe capaz de dar el golpe mortal a las pretensiones del demonio.

¿Qué significa el linaje de la mujer? Falta averiguar si la victoria definitiva será obra de una colectividad o de un individuo. Hemos comentado las dificultades del texto desde el punto de vista gramatical. La tradición yahwista parece inclinarse a ver un individuo. En efecto, el hagiógrafo narra unos hechos en los que se muestra claramente la universalidad del pecado en el mundo, tras la caída original. Esa situación de ruptura y tensión entre el hombre y Dios, no le inclinaban a interpretar las palabras de Dios a la serpiente en el sentido de un «triunfo colectivo» del linaje de la mujer sobre el diablo tentador. De ahí que, fundado en esta experiencia teológica y en las sucesivas promesas divinas con alcance mesiánico, va siendo cada vez más común en Israel la interpretación del oráculo divino de Gen 3,15 en el sentido de una victoria escatológica de un luchador individual sobre el demonio seductor [222]. El imperio del pecado únicamente sería derrotado cuando un individuo cualificado del linaje de la mujer, el *Rey-Mesías*, asestara el golpe mortal sobre aquel que detenta el imperio de la muerte [223]. Sólo El pudo decir al Tentador: ¡Retírate Satanás; no tentarás al Señor, tu Dios! [224].

La muerte es la expresión corporal del pecado del espíritu. El poder de hacer la guerra a los santos y vencerlos fue dado por Dios a Satán [225], pero con su triunfo definitivo sobre el diablo el Mesías prometido, el Vencedor, se convirtió para los descendientes de la mujer en espíritu vivificante, pasando de ser hijos de la ira [226] a hijos de Dios [227]. Así se expresa el Apocalipsis:

222. Cfr. Gen 49,10; Num 24,19; 2 Sam 7.
223. Cfr. Hebr 2,14.
224. Cfr. Mt 4,7-10.
225. Cfr. Apc 13,7.
226. Cfr. Eph 2,3.
227. Cfr. Ioh 1,12.

«El dragón se enfureció contra la Mujer y se fue a guerrear contra el resto de sus descendientes, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen la fe en Jesús» (Apc 12,17).

Gen 3,15 es llamado *protoevangelio* porque ha encontrado su cumplimiento sólo en el Evangelio de Cristo. En la Antigua Alianza este anuncio se recordaba de diversos modos, pero siempre bajo el velo de la fe imperfecta y provisional. Cuando se cumpla en Cristo el anuncio de Gen 3,15, se descubrirá entonces el significado pleno, según el aforismo de San Agustín: *In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet.* Es decir, «En el AT el NT está latente, y en el NT el AT resulta patente» [228].

3. ¿Es Gen 3,15 una profecía mesiánica?

a) *La promesa mesiánica de un Salvador o Redentor*

El análisis del Protoevangelio nos hace, pues, conocer, a través de su anuncio y contenido la promesa divina de que Dios no abandonó al hombre en poder del pecado y de la muerte. Quiso tenderle una mano y salvarlo. Y lo hizo a su modo, a la medida de su santidad trascendente, y a la vez, con una «compasión» como sólo podía darse en Dios-Amor.

En el Protoevangelio se anuncia un Salvador, un Redentor; que en el NT será concretado en Jesucristo como el nuevo Adán [229].

Las promesas divinas de salvación, a través de los relatos bíblicos del AT, desde Set, pasando por Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Judá, David, llegan a Jesús, «nuestro salvador». La primera respuesta de Dios al pecado del hombre, contenida en Gen 3, nos permite conocer a Dios como infinitamente justo y a la vez infinitamente misericordioso. El, desde este primer anuncio de Gen 3,15, se manifiesta como el Dios que «tanto amó al mundo que le dio a su Hijo Unigénito» [230].

228 *Quæstiones in Heptateucum*, 2,73 (PL 34,623)

229 Cfr 1 Cor 15,45

230 Ioh 3,16 El Concilio Vaticano II se pronuncia sobre este tema de forma clara «A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas que, iniciada en los orígenes del mundo, durará como dice el Señor, hasta el final Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz

b) *Sentido mariológico de Gen 3,15. Eva y María*

En las palabras de Gen 3,15, cuando dice «establezco enemistades», en cierto sentido se coloca en primer lugar a la mujer. No se dice «entre ti y el hombre», sino precisamente «entre ti y la mujer». Los comentaristas desde tiempos muy antiguos subrayan que aquí se da un paralelismo muy significativo. El tentador –la antigua serpiente– se dirigió según leemos en Gen 3,4, primero a la mujer, y a través de ella consiguió su victoria. Ahora, en Gen 3,15, Dios, cuando anuncia al Redentor, constituye a la Mujer como «primera enemiga» del demonio, príncipe de las tinieblas. Ella ha de ser, en cierto sentido, la primera destinataria de la definitiva Alianza, en la que las fuerzas del mal serán vencidas por el Mesías [231].

Muchos antiguos Padres presentan a María, Madre de Cristo, como la *nueva Eva*, de modo análogo a como Cristo es el «nuevo Adán», según el decir del Apóstol. María, pues, es para todos *causa salutis* por su obediencia al cooperar con Cristo en nuestra redención [232].

Por tanto, en Santa María se ha transformado la situación de la humanidad y del mundo, que han vuelto a entrar de algún modo en el esplendor de la mañana de la Creación.

de establecer la unidad en sí mismo» (*Gaudium et Spes*, 37) «Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que le retenía en la esclavitud del pecado» (*Ibidem*, n º 13)

231 «Este –dice Juan Pablo II– es un detalle especialmente significativo, si se tiene en cuenta que en la historia de la Alianza, Dios se dirige antes que nada a los hombres (Noé, Abraham, Moisés) En este caso, la precedencia parece ser de la Mujer, naturalmente por consideración a su Descendiente, Cristo En efecto, *muchísimos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la mujer anunciada en el Protoevangelio a la Madre de Cristo, María* Ella es también la que por primera vez participa de esta victoria sobre el pecado, lograda por Cristo» (*Audiencia general*, 17-XII-1986)

En la *Bula Ineffabilis Deus* del 8 de diciembre de 1854, en la que se definió el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, se evoca Gen 3,15 de la siguiente manera «Citando los Santos Padres las palabras por las cuales Dios, anunciando el remedio para la renovación del género humano en los albores del mundo, aplastó la audacia de la serpiente falaz e hizo renacer la esperanza de nuestro linaje con las palabras "pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya" (Gen 3,15), enseñaron que en esta profecía se anunció abiertamente al misericordioso Redentor del género humano, Jesucristo y fue designada su bienaventurada Madre la Virgen Santísima y, a la vez, fueron manifestadas las enemistades de ambos contra el diablo ( ) Así, la Santísima Virgen, estrechamente unida con El, continuando la eterna enemistad entre la serpiente venenosa y triunfando plenamente sobre ella, aplasto la cabeza con su pie inmaculado»

232 Cfr Conc Vaticano II, *Const dogm «Lumen gentium»*, n 56, San Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 22,4

CAPITULO VI

EL MISTERIO SALVIFICO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. INTRODUCCIÓN: LA SALVACIÓN

Unos de los vocablos claves del lenguaje bíblico es el término SALVACIÓN. Esta idea acompaña al lector bíblico desde el principio hasta el final de sus páginas; de modo que podemos decir que esta noción es «piedra angular» de toda hermenéutica bíblica. Ahora bien, en los fundamentos de toda idea de «salvación» se da una experiencia básicamente humana: la existencia del mal en el mundo. Este hecho se concreta en los innumerables males de todo género –físicos y morales– que aquejan al hombre desde siempre. Por ello la salvación está presente en casi todas las religiones: un dios que salva a sus fieles es figura central de las principales creencias religiosas.

2. LA BIBLIA, UN MENSAJE DE SALVACIÓN

La Sagrada Escritura es, efectivamente, un *mensaje de salvación*. Dios se revela como Salvador y nos revela un plan divino de salvación. En el AT esta revelación divina es gradual e incompleta, alcanza su plenitud en el NT; y se ocupa de los grandes temas que interesan al hombre de todos los tiempos: DIOS, el MUNDO y el HOMBRE, como hemos estudiado en los capítulos anteriores.

¿Qué origen y qué meta tiene el plan salvífico divino? Hay que tener en cuenta que el concepto bíblico del «tiem-

po» no es cíclico, fundado sobre la renovación periódica de los elementos y de los acontecimientos históricos, como es el caso de los griegos. No. En la Biblia el tiempo es «lineal», formado por una sucesión de hechos orientados hacia la meta suprema de la Historia; tiene su punto de partida en el acto creador de Dios.

Sin embargo, el punto de partida próximo de *un Dios que salva* se encuentra en la constatación de un hecho de experiencia inmediato: la miseria física y moral con que se halla marcado el hombre en su condición actual. La historia bíblica, a este respecto, da testimonio de dicha realidad. Pero la cosmología y antropología bíblicas se apoyan en dos grandes principios: uno, la bondad esencial de toda la creación, tanto material como espiritual; otro, la unidad concreta que forman en el hombre la carne y el espíritu, solidarios el uno del otro.

El pensamiento griego acudió a una especie de «caída metafísica» anterior al tiempo y a la historia para dar una explicación de la condición humana. Las almas espirituales han caído prisioneras del cuerpo material: una filosofía, pues, profundamente tocada de dualismo.

La revelación bíblica, por el contrario, coloca el origen de la sombría condición humana en una defección histórica y temporal de nuestra estirpe, de la que los primeros representantes de la Humanidad fueron responsables directos y cuyas consecuencias alcanzan a todos sus descendientes.

Este desastre radical y voluntario, cometido en el amanecer de la Historia y del que de manera misteriosa toda la Humanidad es solidaria, forma parte fundamental de la noción bíblica de *salvación*. Separado de Dios por el pecado, el hombre empeoró su situación en todos los ámbitos: en sus relaciones con la creación visible y sensible [1], con sus semejantes [2] y en su mismo equilibrio interior [3]. El relato bíblico de la caída original [4] es una maravillosa visión sintética —poética y popular al mismo tiempo— de los males que entonces y siempre aquejan al hombre.

1. Cfr. Gen 3,17-19.
2. Cfr. Gen 3,12.
3. Cfr. Gen 3,10.
4. Cfr. Gen 3.

El cumplimiento de la salvación presenta, en primer lugar, un doble aspecto, individual y colectivo: el «hombre bíblico» es una persona en medio de un pueblo. Y, además, la salvación esperada y anhelada en el AT tiene una perspectiva casi exclusivamente natural, aunque sin olvidar la liberación del pecado. Esta dimensión aparece de modo expreso en el libro de Isaías: el Siervo deYahwéh los librará, con su sufrimiento e inmolación, de la esclavitud del pecado (c. 53). Dicho de otra manera, su cumplimiento en el NT es mucho más pleno y perfecto. Por tanto, los males cuya desaparición se anhelaba y los bienes por los que el hombre suspiraba, eran en el AT bienes y males prevalentemente «naturales». Sin embargo, el designio salvador de Dios es mucho más trascendente: da entrada al hombre en el misterio de la vida divina. La salvación que Dios otorga rebasa así ampliamente la salvación veterotestamentaria deseada.

3. Etapas del plan salvífico divino

La revelación y la realización del plan divino de salvación tienen por protagonista a *Jesucristo*. Presentan la historia humana orientada hacia su meta al final de los tiempos, con la vuelta gloriosa de Cristo. En consecuencia, las grandes etapas del misterio de la salvación entre la Creación y la Segunda Venida del Salvador pueden ser a grandes rasgos las siguientes [5]:

a) el Protoevangelio
b) la Alianza con Noé
c) la elección de Abraham
d) el Exodo o salida de Egipto con Moisés
e) la Alianza sinaítica
f) la promesa de un Mesías descendiente de David
g) el Exilio o Cautividad en Babilonia
h) la Encarnación del Redentor
i) la Iglesia
j) la Parusía del Señor, con sus elementos adjuntos.

5. Cfr. Surgy, Paul de, *Las grandes etapas del Misterio de la Salvación*, (cit. en Bibliog. IV).

4. La salvación: el cristianismo y otras religiones

La liberación a la que tienden los budistas, gnósticos, neoplatónicos o estoicos está al alcance de las fuerzas naturales del hombre. Ascesis purificadora, prácticas rituales, conocimiento mistérico, etc., son otras tantas actividades humanas cuyo fruto pretende ser la liberación del alma. No es así la «liberación bíblica». La salvación en la Sagrada Escritura, por su naturaleza y por el plan divino, es innaccesible a las fuerzas naturales del hombre: se trata de un don gratuito de Dios, si bien el hombre puede –y debe– corresponder libremente, ha de colaborar positivamente con la gracia que le salva.

La salvación cristiana está abierta a todos, mientras en otras creencias religiosas la pretendida liberación sólo será posible para unos pocos privilegiados, capaces de la contemplación intelectual –en el caso de los platónicos–, o de prescindir de todo para entrar en el llamado «nirvana» –en el caso de los budistas–.

Así, para estas creencias religiosas extrabíblicas, la realización de la salvación se coloca fuera de la Historia. Se comprende bien. Una liberación llevada a cabo dentro de las fronteras de este mundo, terrestre y temporal, en medio de los acontecimientos de la historia, sería algo contradictorio y absurdo. Si la causa de la actual condición humana es la «materia», buscar la «liberación», la salvación, es forzosamente «evadirse» de este mundo material, sensible e histórico.

En la revelación bíblica, en cambio, *la Historia no se rechaza, sino que se asume* y desempeña un papel clave en el plan salvífico divino. Tal vez sea éste el rasgo fundamental que distingue a la «salvación cristiana» de cualquiera otra religiosa. En efecto, Dios realiza en el corazón de la Historia las condiciones que permitirán salvar al hombre completo –alma y cuerpo–, individuo y sociedad. De esta manera, el *tiempo* y la *historia* estarán presentes en la restauración del hombre, semejantemente a como lo estuvieron en la caída original [6]. Aquí radica el misterio de la voluntad salvífica divina que nos cuenta el Apóstol [7].

6. Rom 8,19-23.
7. Eph 1,9-10.

5. La economía salvífica en el AT

Con este título iniciamos como una parte final del libro, cuyo hilo conductor es la noción de SALVACIÓN. Una vez estudiado al CREADOR y su obra, trataremos ahora de comprender cuál sea la economía salvífica, el plan de Dios para la *salvación* del hombre, su proyecto de felicidad en favor de la criatura humana. El desarrollo del gran proyecto divino lo veremos resumidamente en dos grandes temas: primero, la *historia salutis* o REDENCIÓN divina (cap. VI); después, la LEY como camino de aquella «salvación» (cap. VII).

El contenido del capítulo VI asume los hechos veterotestamentarios más importantes de la *historia salutis*:

— la elección de los Patriarcas y la historia de las promesas divinas a Abraham, Isaac y Jacob;

— la elección divina de Moisés y los acontecimientos más importantes de la historia que nos relata el libro del Exodo: la salida de Egipto, la Pascua y la Alianza en el Sinaí;

— la renovación histórica de la Alianza sinaítica, especialmente en tiempos de Josué, Josías y a la vuelta del Exilio.

Se completa esta visión con unas breves consideraciones sobre las nociones de «reino de Dios» en el AT, y de «redención» y «salvación» en la terminología bíblica veterotestamentaria.

29

LA SALVACION Y LOS PATRIARCAS HEBREOS

1. El Pentateuco, el libro de las Promesas

El Pentateuco narra las relaciones mantenidas por Dios con determinados hombres, en determinados lugares y en circunstancias también concretas. La religión del AT —como la del NT— es una *religión histórica*. En el Pentateuco encontramos la historia de las revelaciones de Dios al hombre y las relaciones de Dios con el mundo. Es nada menos que el fundamento de la religión judaica y se ha convertido en su libro canónico por antonomasia, la LEY. Efectivamente, en la *Toráh* encuentra el israelita la explicación de su destino personal e histórico. Desde las primeras páginas del Génesis se da respuesta a los problemas que plantea todo hombre sobre el mundo y la vida, el sufrimiento y la muerte. Pero es que, además, el creyente judío halla la respuesta para su problema particular: ¿Por qué Yahwéh, el Unico, es el Dios de Israel?, o ¿por qué Israel es su pueblo entre todas las naciones de la tierra? Sencillamente porque Dios ha querido: sólo por eso *Israel ha recibido la Promesa.*

El Pentateuco es, pues, «el libro de las Promesas». A Adán y Eva, tras la caída original, se les promete la salvación lejana en el Protoevangelio [8]. Después a Noé, tras el Diluvio, se le garantiza un nuevo orden en el mundo. Sigue la promesa divina al patriarca Abraham, renovada en sus des-

8. Gen 3,15.

cendientes Isaac y Jacob, que llega a alcanzar a todo el pueblo nacido de ellos. Esta promesa se refiere inmediatamente a la posesión del país en que vivieron los Patriarcas –la Tierra Prometida–, pero implica mucho más: significa que existe entre Israel y el «Dios de los padres» relaciones especiales, únicas. Porque Yahwéh ha llamado a Abraham a una misión peculiar y esta vocación prefigura la elección de Israel. Es Yahwéh quien ha hecho de él *un pueblo* y de éste *su pueblo*, por una elección gratuita, por un designio amoroso, concebido desde la creación y continuado a pesar de las infidelidades de los hombres.

La *promesa* y la *elección* están garantizadas por una *alianza*. Por eso, puede decirse también que el Pentateuco es «el libro de las alianzas». Hay ya una tácita con Adán al principio. Es explícita con Noé, Abraham y, finalmente, con Moisés, es decir, con todo el pueblo a través de Moisés. No se trata de un pacto entre iguales, porque Dios no lo necesita, y El es quien toma la iniciativa. Sin embargo, El se compromete por la «promesa», pero exige como contrapartida la fidelidad de su pueblo. La falta de correspondencia de Israel, su pecado, puede romper el vínculo que el amor de Dios ha formado. Ahora bien, las condiciones de esta fidelidad están reguladas por Dios. Yahwéh da su «ley» al pueblo que ha elegido para sí. La Ley, pues, enseña al pueblo sus deberes, regula su conducta conforme al querer divino y, manteniendo su Alianza, prepara la realización de las Promesas [9].

En resumen, la PROMESA, la ELECCIÓN, la ALIANZA y la LEY son los hilos que se entrecruzan en la trama del Pentateuco y que atraviesan de arriba a abajo el AT. El Pentateuco no es completo en sí mismo: nos revela y cuenta la Promesa, pero no su realización, ya que acaba el libro antes de que los descendientes de Jacob entren en la Tierra Prometida [10].

9. Cfr. PRADO, J., art. *Abraham*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG III), vol 1, cols. 60-83.
10. Cfr. BOUYER, L. *La Biblia y el Evangelio*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 19-54.

a) *El Pentateuco y las tradiciones patriarcales*

No es nuestro propósito detenernos en la historia redaccional del texto. Ya hemos visto en otras ocasiones las distintas tradiciones yahwista, elohísta, deuteronómica y sacerdotal (J, E, D y P), que se entrecruzan a lo largo de sus páginas en la redacción actual del Pentateuco. Sin entrar en este momento en otras consideraciones, este hecho significa que las «tradiciones patriarcales» continuaban vivas en el alma del pueblo escogido.

La ciencia bíblica actual analiza estas tradiciones patriarcales. Los autores están de acuerdo en reconocer lo que llaman el «ciclo patriarcal» [11], un género histórico especial que no coincide con la historiografía moderna. La historia patriarcal es, en primer lugar, una *historia de familia*, en la que se recogen los recuerdos de sus ascendientes: Abraham, Isaac, Jacob y José. La historia patriarcal es, en segundo lugar, una *historia popular*, que se entretiene en anécdotas personales y detalles pintorescos, sin preocupación por encuadrar la vida de los Patriarcas dentro de la Historia Universal. Y, finalmente, la historia patriarcal es una *historia religiosa,* que hace intervenir directamente a Dios en los momentos importantes y presenta sus acontecimientos como providenciales. Esta concepción «teológica» profunda, silencia, con frecuencia, la acción de las causas segundas [12].

Por otra parte, la selección de los hechos y su explicación y concatenación está en función de una «tesis religiosa» que quiere acentuar la existencia de *un solo Dios*, que ha elegido a *un pueblo* y le ha dado en heredad *una tierra.* Este Dios es YAHWÉH, el pueblo es ISRAEL y la tierra es CANAÁN.

En consecuencia, los capítulos 12 al 50 del libro del Génesis narran a su manera y dan una imagen seria de los orígenes y desplazamientos de los ascendientes de Israel, de su marco geográfico y étnico y de su comportamiento moral y religioso [13].

11. Gen 15-50. CAZELLES, H.-BOUHOT, J.P., *Il Pentateuco*, (cit. en BIBLIOG. IV).
12. Cfr. WRIGHT, G.E., *Arqueología bíblica*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 57-75.
13. Cfr. AUZOU, G., *La Tradición Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 66-74.

b) *La elección y la bendición divinas*

Después de la caída original y de la salvación de Noé y la primera alianza con él, la primera etapa de la realización de nuestra salvación fue la elección de Abraham como padre del pueblo escogido. Esta «elección» nos muestra la forma de obrar de Dios cuando se propone salvar al hombre y la respuesta que desea y espera de él. Desde Abraham, los acontecimientos de la historia humana se integran en la «historia salutis»: nos enseñan la actitud de Dios y la actitud del hombre. En efecto, sin la elección no es posible comprender los designios divinos y el plan de Dios para el hombre. Pero el hombre se resiste a aceptar la gracia y la generosidad de Dios: se queja de ella cuando otro la disfruta [14]; y cuando él es el beneficiado, se enorgullece, se hace fuerte como si se tratase de un valor que sólo depende de él.

Entre el furor de Caín contra su hermano [15] y el grito de San Pablo que, rechazado por sus hermanos de raza [16], sumerge su angustia en la acción de gracias por «los decretos insondables y los caminos incomprensibles de Dios» [17], hay todo el camino que lleva del pecado a la fe. Hay un designio divino. Dios quiere para sí un pueblo. Esta elección viene preparada por una serie de elecciones anteriores y se desarrolla constantemente con la elección de nuevos escogidos: antes de Abraham, Dios manifiesta ya sus preferencias, primero con Abel [18], luego con Henoch [19] y, especialmente, con Noé, «único justo delante de mí en esta generación» [20]. También lo vemos más tarde en la «bendición» otorgada a Sem [21]. No se da, sin embargo, aún una elección propiamente dicha. Se supone constantemente. Esta historia está construida para que entre la multitud humana entregada al pecado y que sueña con «penetrar los cielos» [22], Dios, que dirige su mirada a todas las generaciones, escoja un día a

14. Cfr. Mt 20,15.
15. Cfr. Gen 4,4ss.
16. Cfr. Rom 9,2ss.
17. Rom 11,13.
18. Cfr. Gen 4,4.
19. Cfr. Gen 5,24.
20. Gen 7,1.
21. Cfr. Gen 9,26.
22. Gen 11,4.

Abraham para bendecir en él «a todas las naciones de la tierra» [23].

Sobre los Patriarcas Dios manifiesta la continuidad de su designio [24]. Se escogió una estirpe y mantiene esta elección, pero no es el heredero natural quien se lleva su bendición (Eliezer, Ismael, Esaú o Rubén), sino que cada vez una iniciativa particular de Dios designa a su elegido: Isaac, Jacob y Judá. El Génesis muestra el contraste paradójico entre las consecuencias normales de la elección inicial de Abraham y los gestos por los que Dios desbarata los proyectos del hombre y mantiene *así* su fidelidad a sus promesas. Se afirma un rasgo permanente de la elección. El privilegio del elegido, desde un punto de vista humano, implica moralmente la desgracia para los que han sido descartados. No es así en las promesas divinas: la palabra de Dios sobre el elegido hace de él una bendición para toda tierra [25]. Y, de la misma manera que escogió para sí un pueblo, también eligió la «tierra» en la que había de habitar ese pueblo. No es Dios como los «baales» o dioses cananeos, sujetos y prisioneros de las fuentes o montañas donde recibían culto.

La fuente de toda bendición en el AT es siempre Dios mismo, aun cuando en alguna bendición no se le nombre. Yahwéh imparte su bendición sobre todas las creaturas, sobre los primeros hombres [27] y también sobre los Patriarcas y sus esposas para que fructifiquen y se multipliquen [28]. El pueblo de Israel es particularmente objeto de la bendición divina en el supuesto que guarde la Alianza; e incluso, en los tiempos mesiánicos también los gentiles recibirán la bendición de Dios [29].

Muchas veces Dios imparte su bendición por medio de hombres. Ciertos personajes son llamados y confirmados de

23. Cfr. Gen 12,3.
24. Cfr. CAZELLES, H., *Patriarches*, en *Dictionaire de la Bible. Supplement*, (cit. en BIBLIOG. IV), 7 (1961) 81-141.
25. Cfr. Gen 12,3; 22,18; 26,4; 28,14. Cfr. DACQUINO, P., *Le promesse di Dio ai Patriarchi secondo la tradizioni della Genesi*, en «Rivista Biblica» 15 (1967) 449-469.
26. Cfr. Gen 1,22.
27. Cfr. Gen 1,28.
28. Cfr. Gen 12,2; 17,16; 22,17; 24,1.34; 25,11; 26,12.24; 35,9; 48,3.
29. Cfr. Is 19,25.

manera especial para bendecir. Es el caso particular de los Patriarcas, que bendicen a sus hijos y descendientes [30]. También sucede esto con los grandes mediadores de la alianza (Moisés, Aarón y Josué) que bendicen al pueblo. Por tanto, la bendición en el AT no tiene nada que ver con la magia. Siempre es un ruego a Yahwéh o el reconocimiento de una decisión tomada por Yahwéh.

2. Las promesas de Dios a Abraham

a) *Las reiteradas promesas divinas a Abraham*

Muere Abraham, según el relato bíblico, depués de haber enterrado a Sara, concertado el matrimonio de Isaac con Rebeca y contraído nuevas nupcias con Cetura, de la que tuvo aún seis hijos. En diversas ocasiones Dios hizo a Abraham magníficas promesas, cuyo cumplimiento rebasa necesariamente los límites de su vida y se refieren no sólo a los pueblos que le reconocen por «padre» –árabes y judíos– sino a todas las naciones.

Prometer es una de las palabras clave del lenguaje del amor. Prometer es empeñar uno a la vez su poder y su fidelidad, proclamarse seguro del porvenir y seguro de sí mismo; y también suscitar en la otra parte la adhesión del corazón y la generosidad de la fe. Dios en su manera de prometer, en la certeza que posee de no decepcionar jamás, revela su grandeza única. Para El prometer es ya dar; es, ante todo, dar la fe capaz de esperar que llegue el don; y es, también, hacer mediante este don al que lo recibe capaz de la acción de gracias.

En Israel, las promesas son la clave de una historia de la salvación, que es el cumplimiento de las profecías y de los juramentos de Dios [31]. Así como las promesas divinas son irrevocables, las infidelidades de Israel ocasionarán a veces restricciones en estas promesas, si bien serán mantenidas siempre gracias a un «resto» fiel.

Sintetizando las promesas divinas, éstas garantizan a Abraham:

30. Cfr. Gen 9,26ss; 27,23-29; 48,9-20; 49.
31. Cfr. Gen 22,16-18.

1) una descendencia numerosísima
2) una singular providencia de Dios con su descendencia
3) la posesión de la tierra de Canaán
4) la victoria sobre sus enemigos
5) la bendición de todas las naciones en él y en su descendencia.

En las cuatro primeras hay ciertamente un elemento material, que se ha de tomar como soporte, como garantía de los bienes espirituales mesiánicos a los que directamente se refiere la última promesa.

b) *La promesa fundamental*

La vocación de Abraham se presenta como uno de los hechos más significativos e importantes de la historia religiosa de Israel y de la humanidad entera. Se levanta como un monumento de la paternidad divina universal sobre un fondo politeísta, de contornos cronológicos un tanto imprecisos, en el que se mueven los pueblos más representativos de la cultura antigua: sumerios, babilonios, cananeos, hititas, egipcios, etc. [32].

La promesa fundamental, punto de arranque de muchas otras promesas, es la que se lee en Gen 12,1-3. Con ella el hagiógrafo continúa la *historia salutis* desarrollada de modo esquemático en los once primeros capítulos del libro del Génesis. Pero la continúa situándose en una perspectiva nueva. El designio salvador de Dios que en Gen 3,15 —el Protoevangelio— tiene un alcance universal, sin perderla, toma soporte histórico concreto en una estirpe privilegiada en razón de una elección divina gratuita: la estirpe de Abraham. Por eso, el Patriarca es el primer personaje, la primera gran figura que concreta explícitamente la victoria entreabierta por Dios después de la caída original. La vocación divina arranca al Patriarca de su patria y de su familia, para convertirle en padre de un gran pueblo y en instrumento de bendición para todas las naciones. Mientras, su fe, confianza y sumi-

32. Cfr. SURGY, Paul de, *Las grandes etapas del Misterio de la Salvación*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 35-46.

sión a Dios le hacen un modelo para todos los tiempos. Se ve siempre protegido por la omnipotencia divina en su misión histórica. La causa de Dios sobre la tierra queda identificada con la de su amigo y confidente. Las naciones serán dichosas o desgraciadas según la actitud que adopten con respecto a él.

En consecuencia, el texto que relata la vocación de Abraham contiene en germen toda la teología de la historia bíblica y universal, que sin esta clave sería un enigma indescifrable:

«Ahora bien, Yahwéh dijo a Abraham: "Vete de tu país, de tu patria, y de tu casa paterna, al país que yo te mostraré; y yo haré de ti una gran nación, te bendeciré y engrandeceré tu nombre; serás, pues, una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y al que te maldiga maldeciré, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra"» (Gen 12,1-3).

Estamos en presencia de una de esas intervenciones divinas en la historia de los hombres que, sin duda, ha impreso un nuevo rumbo a la historia religiosa. Aquí la elección divina lo domina todo. Dios pide a su elegido la renuncia total a los afectos del corazón más íntimos del hombre: deberá abandonar su país natal, su parentela y sus proyectos personales para emprender una larga peregrinación cuyo final desconoce. Las exigencias divinas llegarán al límite cuando impone a Abrám el sacrificio de su propio hijo. Privado de todo apoyo familiar y patrio, y lanzado hacia un destino misterioso, el Patriarca se tendrá que enfrentar con todas las responsabilidades de un jefe nómada.

No han de faltarle ni las preocupaciones familiares y económicas, ni los avatares de las guerras en el curso de su larga existencia. La sumisión perfecta a la voluntad divina es el rasgo fundamental de su fisionomía. Su ejemplo ha marcado el camino de la entrega a Dios para las almas de todos los tiempos: la renuncia a la propia voluntad para llegar a la intimidad y trato familiar con Dios. En recompensa Dios promete a Abraham hacerle padre de un gran pueblo, engrandecer su nombre, convertirle en una fuente de bendición para todas las naciones y considerar como

hecho a sí mismo cuanto se haga en favor o en contra de él [33].

San Pablo en Rom 4,13ss distingue esta promesa del pacto bilateral que luego Dios hará con Israel. Aquí se trata de una promesa; es decir, de una obligación que Dios libremente contrae con el Patriarca; no se habla de «ley», con sus preceptos, como a Moisés.

En la teofanía de Mamré, se nos muestra al Patriarca como confidente de Dios, que desvela sus planes:

«Yahwéh se dijo: "¿Puedo encubrir a Abraham lo que voy a hacer, cuando va Abraham a convertirse en un pueblo grande y fuerte y en él han de ser benditas todas las naciones de la tierra...?"» (Gen 18,17-18).

Esta promesa se repite varias veces, siendo la más solemne la que se lee en el pasaje del sacrificio de su hijo Isaac:

«El Angel de Yahwéh llamó a Abraham por segunda vez desde los cielos y exclamó: Juro por mí mismo, palabra de Yahwéh, que por cuanto has hecho tal cosa y no me has rehusado a tu hijo, a tu unigénito, te colmaré de bendiciones y multiplicaré tu descendencia, como las estrellas del cielo y las arenas que hay en la ribera del mar y tu posteridad se adueñará de la puerta de tus enemigos y serán benditas en tu descendencia todas las tribus de la tierra, por cuanto escuchaste mi voz» (Gen 22,16-18).

Con este solemne juramento ratifica Yahwéh a Abraham su promesa como premio a su heroica obediencia. Esto aparecerá muy claro en la intervención divina en favor de Isaac, cuando hace un pacto con Abimelec:

«Pues habíasele aparecido Yahwéh y le había dicho: "No bajes a Egipto, avecíndate en el país que Yo te diré; reside en ese país, que Yo estaré contigo y te bendeciré; pues a ti y a tu descendencia he de dar todas estas tierras, cumpliendo el juramento que hice a tu padre Abraham. Multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y daré a tu posteridad todos estos países, y en tu posteridad serán benditos todos los pueblos de la tierra; en premio a que Abraham eschu-

33. Cfr. MICHAUD, R., *Les Patriarches*, (cit. en BIBLIOG. IV).

chó mi voz y observó mi mandato, mis preceptos, mis estatutos y mis leyes"» (Gen 26,2-5).

Ahora bien, de Isaac, la promesa —como una herencia familiar— pasa a Jacob y de éste a sus hijos, que vendrán a formar el pueblo de Dios. En la visión de la escala se nos narra de nuevo la intervención divina:

«He aquí, además, que Yahwéh estaba en pie junto a ella y dijo: 'Yo soy Yahwéh, Dios de tu padre Abraham y Dios de Isaac. La tierra sobre la que yaces te la daré a ti y a tu descendencia y será tu posteridad como el polvo de la tierra...» (Gen 28,13-14).

Los temas capitales de la *tierra* y la *descendencia* son objeto de *promesas* divinas. Esto es lo que dará a la historia dimensiones teológicas. La penetran de tal manera que no sería posible entenderla si se la desnuda de ellas. El sentido de la figura del Patriarca, tal como sus tradiciones lo atestiguan y diseñan, radica en la consecución de esos dos objetivos, precisamente en cuanto que son objetos de la promesa [34].

34. Cfr. CAZELLES, H.-BOUHOT, J.P., *Il Pentateuco*, (cit. en BIBLIOG. IV).

30

ABRAHAM Y LA ALIANZA CON DIOS

1. La Alianza de Dios con Abraham: Gen 15-17

Las promesas que animan a Abraham y que guían su historia se ratifican con una alianza, que la tradición yahwista recoge en el capítulo 15 del Génesis y, en cambio, la tradición sacerdotal lo refiere también a su modo en el capítulo 17 [35].

a) *El relato de la Alianza*

En un relato [36] en el que la crítica cree descubrir los primeros vestigios de la tradición elohísta combinada hábilmente con la tradición yahwista, se reiteran de modo dramático las promesas hechas por Dios a Abraham [37], antes de hacerle padre de una descendencia numerosa y de darle en heredad la tierra de Canaán.

La realización de dichas promesas parecía muy comprometida por el hecho de que Abraham aún no tenía hijos y la tierra estaba habitada por diversas tribus y expuesta a las incursiones de los reyezuelos orientales. Quizá por ello, tales promesas se garantizan mediante un rito solemne de «alianza», final de una experiencia de tipo místico y repartida en varias escenas [38]. En una visión semejante a las concedidas a

35. Cfr. Auzou, G., *La Tradición Bíblica*, (cit. en Bibliog. I), pp. 140-151.
36. Cfr. Gen 15,1-21.
37. Cfr. Gen 12,2; 13,4-17.
38. Los textos ya fueron estudiados en el capítulo II, pp. 125-127.

los profetas, Yahwéh dice a Abram que no tema por el incumplimiento de las promesas, porque El es su escudo protector y su recompensa ha de ser muy grande [39].

Hoy conocemos cómo eran los pactos y alianzas hititas (heteos) o asirios. En esquema el rito consistía en partir la víctima del sacrificio en dos partes y pasar los pactantes por el medio: así se firmaba la alianza, imprecando sobre sí, en caso de infidelidad, la suerte de la víctima [40]. Abraham pide a Yahwéh una señal para conocer que heredará realmente el país que le había prometido a la salida de Ur, en Mesopotamia. Dios le manda preparar un sacrificio con una novilla, una cabra y un carnero, todos de tres años; y, además, una tórtola y un pichón. Abraham dividió las víctimas en dos partes y las puso unas frente a otras. Una nueva comunicación divina retarda momentáneamente el sacrificio: el Patriarca espanta las aves de rapiña que se lanzan sobre los cadáveres de las víctimas.

«Cuando se hubo puesto el sol y se extendieron las sombras, un horno humeante y una antorcha de fuego —símbolo de Yahwéh— pasaron entre los trozos de las víctimas» (Gen 15,17-21).

Yahwéh sella de este modo su alianza con Abraham [41]. La «llama» es aquí signo de la presencia de Yahwéh [42]; sólo El se compromete en esta alianza unilateral [43]. El contenido de la Alianza es la promesa de la posesión del país y la descendencia, a la que se alude en un oráculo intermedio[44], que pronostica la esclavitud de los descendientes de Abraham en Egipto antes de poseer el país de Canaán.

39. Cfr. Auzou, G., *Ibíd.*, pp. 66-74.
40. Cfr. Ier 34,18.
41. Este extraño rito es parecido a los que se practicaban en Asiria, Caldea, en Grecia y en Roma y parece significar la maldición que los contrayentes pronuncian contra el que quebrante el pacto; se desean mutuamente padecer la suerte de los animales destrozados, caso de no obervar el contrato. Cfr. Imschoot, P., *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I), p. 301.
42. Cfr. Ex 3,2; 13,21; 19,18.
43. Cfr. Gen 9,9.
44. Cfr. Gen 15,13-16.

b) *La tradición de Agar*

Sigue el relato con la historia de Agar, que encierra enseñanzas acerca de las exigencias de la voluntad de Dios y sus designios providenciales sobre los pueblos. Agar era una esclava egipcia al servicio de Saray, esposa de Abraham, probablemente desde que ésta fue introducida en el harén del faraón[45]. En conformidad con los usos babilónicos del *Código de Hammurabi* (art. 14), cuando la esposa legítima era estéril, daba su esclava al esposo para que tuviera descendencia. Engreída Agar por su elevación y sintiéndose encinta, comenzó a mirar con desprecio a su señora, hasta el punto que Saray pidió a su esposo que la volviera a poner entre sus manos para humillarla como a las demás esclavas. Entonces Agar huyó al desierto, pero un ángel del Señor [46] le salió al paso para ordenarle que se sometiera de nuevo a su señora, descorriendo ante sus ojos los gloriosos destinos del hijo que llevaba en sus entrañas:

«El Angel de Yahwéh le dijo aún: He aquí que estás encinta y parirás un hijo a quien pondrás por nombre Ismael, porque Yahwéh ha escuchado –shama'– tu aflicción. El será un onagro humano, pondrá su mano en todos y la mano de todos será en él y frente a todos sus hermanos acampará» (Gen 16.11-12).

En un pasaje poético, el Angel de Yahwéh [47] escoge para el futuro hijo de Agar el nombre de *Yisma'el*, es decir, «Dios escucha». Según la tradición patriarcal, Agar comprendió que se hallaba ante una aparición divina y dio al Señor que la había hablado el nombre de «Tú eres el Dios de la visión»;

45 Cfr Gen 12,16

46 Se trata de un título divino (*Malak Yahweh*) que aquí como en otras ocasiones (cfr Gen 21,18, 22,12, Ex 3,6, Iud 2,2, 6,14, etc) supone la presencia del mismo Yahweh, sin duda bajo forma humana, mientras en otros pasajes (cfr Gen 24,7, Ex 14,19, 2 Sam 24,16, Ps 34,8, etc) se aplica a un angel legado de Yahweh y su intermediario en la historia de Israel y de los individuos Cfr PROFS DE LA COMPANIA DE JESUS, *La Sagrada Escritura*, (cit en BIBLIOG II), vol 1, p 148

47 Tomado o no del ambiente religioso de Canaan, el *Malak Yahweh* de los Patriarcas mantiene el contacto directo y sobrenatural del Dios personal y trascendente con sus fieles, sin el ambiente mitologico y politeista de las divinidades inferiores de los textos de Ugarit Cfr CAZELLES, H , *Patriarques*, (cit en BIBLIOG IV), col 148-149

y al pozo junto al cual estaba, «Pozo del Viviente que me ve», maravillada de haber visto a Dios sin morir, cosa que pensaba que era imposible. Vuelta a las tiendas de Abraham, pudo consolarse con el nacimiento de Ismael.

Años después, mientras Dios cambiaba el nombre de Saray por Sara, es decir, «princesa» y ratificaba a Abraham sus promesas acerca de Ismael, que recibía la circuncisión a la edad de trece años, Agar hubo de experimentar de nuevo los celos de su señora. Después del nacimiento de Isaac, la aversión de Sara hacia su esclava la llevó a una exigencia cruel, a la que Abraham se resistió con energía hasta que le fue manifestado —por revelación— que tal era la voluntad divina.

Con ocasión de la fiesta para celebrar el destete de Isaac, advirtió Sara que Ismael «se burlaba» de su hijo, de manera que como dirá San Pablo «el hijo de la carne perseguía al hijo de la promesa»[48]. Se imponía, pues, alejar definitivamente a la esclava y al hijo, para no comprometer el porvenir de Isaac. Las circunstancias de la despedida de Agar son de gran dramatismo, que deja adivinar el sacrificio impuesto por Dios a Abraham. Del resto de la vida de Agar sólo se dice que vivió al lado de su hijo en el desierto de Farán, entre Palestina y Egipto, y que tomó para él una mujer egipcia[49]. Los árabes se consideran descendientes de Ismael, han conservado con cariño el recuerdo de Agar y de Abraham (Ibrahim en árabe) [50]. San Pablo ha visto en la historia de Agar e Ismael una figura profética de la sinagoga y de sus hijos, sujetos a la ley de la servidumbre y excluidos de la familia y pueblo de Dios por su hostilidad contra los hijos de la Iglesia —los cristianos—, herederos de las promesas divinas[51].

48 Cfr Gal 4,29

49 Cfr Gen 21

50 Cfr *El Coran*, 3,84, 4,163, 6,86, 19,54-55, 21,85, 38,48

51 Cfr Gal 4,23-31 San Pablo llevara adelante el principio asentado de la salud por la sola fe en Jesucristo Es decir, la circuncision, como la Ley, ha tenido un destino glorioso en los planes providenciales de Dios preparar los caminos de su Hijo (Rom 3,1ss) Pero realizada esta obra, la circuncision y la ley caducaron Ni la circuncision vale algo, ni el prepucio, lo unico que tiene valor es la fe en Jesucristo actuada por la caridad, o sea, la nueva criatura que engendra en nosotros el espiritu de Cristo (Gal 5,6, 1 Cor 7,19)

La nota más conmovedora del relato bíblico, es la tierna providencia con que Dios acoge a la esclava, acude en su ayuda y de su hijo condenados a perecer en el desierto.

2. El signo de la Alianza

a) *La circuncisión* [52]

Según muchos investigadores Gen 17,1-14 es versión de la tradición sacerdotal sobre la Alianza de Dios con Abraham [53]. Es claro que estamos ante un estilo diverso: el humanismo y colorido propios de la tradición yahwista ha sido sustituido por un relato más esquemático, más profundo y teológico [54]. Consiste fundamentalmente en una teofanía en la que Dios habla, prometiendo establecer alianza eterna con Abraham y su descendencia [55]. El signo de la alianza es aquí la «circuncisión», impuesta como una obligación del pacto. También en este contexto se sitúa el cambio de nombre a Abram: desde entonces se llamará *Abraham*, en señal de una llamada y posesión divinas [56].

Trece años después del nacimiento de Ismael, una nueva revelación reitera la promesa de una posteridad numerosísima, a la que garantiza la posesión de la tierra de Canaán mediante la Alianza entre Dios y Abraham [57]:

b) *El cambio del nombre al Patriarca*

«Soy Yo, he aquí mi pacto contigo, y serás padre de multitud de naciones. No se llamará tu nombre más "Abram" sino que tu nombre

52 Un buen resumen de la naturaleza, significado e historia de este rito en la vida de Israel se encuentra en Imschoot, P., *Teología del AT*, (cit en Bibliog I), pp 526-532

53 La tradicion P va introduciendo, segun los criticos, a lo largo de la narracion el origen de las principales instituciones de Israel Primero el sabado en Gen 1, despues el no comer sangre o carne no sangrada en Gen 9,4, y ahora la circuncision, que como dice Jesus no viene de Moises, sino de los padres (Ioh 7,22)

54 Cfr Vaccari, A., *De vi circuncisionis in V Foedere*, en «Verbum Dei» (1922) pp 14-18

55 Cfr Lacave Riano, L., voz *Circuncision*, en GER 5 (1979) 661-663

56 Cfr Wiener, C., art *Circuncision*, en Leon-Dufour, X., *Vocabulario de Teología bíblica*, (cit en Bibliog III), pp 163-165

57 Cfr Profs de Salamanca, *Biblia Comentada*, (cit en Bibliog II), vol 1, pp 202-207

será "ABRAHAM", pues padre de multitud de naciones te he constituido. Te haré fructificar mucho; te convertiré en naciones y saldrán de ti reyes. Confirmaré, pues, mi alianza entre Yo y tú, y con tu descendencia después de ti, en la serie de sus generaciones, a modo de alianza eterna, a fin de que sea Yo Elohim tuyo y de tu descendencia después de ti. Daré a ti y después de ti a tu descendcia el país de tus peregrinaciones, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y seré su Elohim para ellos» (Gen 17,4-8).

Dios le cambia el nombre para indicar que será «padre de una muchedumbre»; es decir, *ab-hamôn* [58]. Por eso Abraham es desde ahora como una nueva persona ante Dios [59]. Y la señal de la alianza va a ser la circuncisión:

«Luego dijo Elohim a Abraham: Tú por tu parte, guardarás mi alianza, tú y tu descendencia tras de ti en sus diversas generaciones. He aquí la alianza que has de guardar entre Yo y vosotros, así como tu descendencia después de ti: serán circuncidados todos vuestros varones. Os circuncidaréis, pues, la carne del prepucio, lo cual vendrá a ser señal de la alianza entre Yo y vosotros» (Gen 17,9-11)

La circuncisión no es una institución exclusiva de los hebreos. Se daba ya en muchos pueblos de la antigüedad. Herodoto, por ejemplo, dice que la practicaban los egipcios y los etíopes, que se la enseñaron a los fenicios y a los sirios. La transmisión de la vida era algo misterioso que administra directamente Dios; y, por eso, el hombre sólo puede ser admitido a contribuir a esa función con una autorización divina y mediante una ceremonia de consagración apropiada [60]. Se ha discutido mucho sobre el significado de este rito [61], que

58 Cfr SCHNEIDER, N, *Patriarchennamen in zeitgenossischen Keilschrifturkunde*, en «Biblica» (1952) 516-522

59 San Pablo ve el cumplimiento de esta profecia en el «Israel de Dios» que por la «fe» se incorpora a las promesas de Abraham (Rom 4,16)

60 En las naciones civilizadas, la ley señala la mayoria de edad, a partir de la cual el individuo goza ya de los derechos ciudadanos, que hasta entonces no poseia En los pueblos primitivos esta ley tiene mayor importancia, y el hombre alcanza su mayoria de edad por un rito de iniciacion religiosa Cfr LE ROI, A, *La religion des primitifs*, Paris 1911, pp 234 y ss

61 Cfr JUNES, E, *Etude sur la circoncision rituelle en Israel*, en «Revue d'Histoire de la medecine hebraique», 16-18 (1953) 37-56, 91-103, 159-168, y 22-24 (1954) 145-147, 229-236, 247-258, DHORME, E, *La religion des Hebreux nomades*, Bruselas, Paris, 1937, VAUX, R DE, *Instituciones del AT*, (cit en BIBLIOG I), pp 78-82, SPADA

aquí tiene un marcado carácter religioso. Pudo ser tomado del ambiente, pero se le da un nuevo sentido: la vinculación a la estirpe de Abraham bendecida por Dios. El motivo de la elección de tan extraño rito hemos de buscarlo en la promesa de bendición a la descendencia carnal; por eso, el incircunciso era considerado como un extraño a la comunidad israelítica [62].

El heredero de la alianza será un hijo de Sara –lo tendrá un año después– y al que pondrá por nombre ISAAC, de «yishaq» que significa «reír», forma abreviada de «*yishaq-El*»; esto es, «que Dios sonría, sea favorable», alusiva a la sonrisa de Sara ante lo inesperado de la promesa [63]. Ejecutando la orden divina, Abraham se cincuncidó a sí mismo, y también a Ismael y a todos los varones de su casa [64]. La importancia de este acontecimiento, tal como nos lo relata el hagiógrafo, consiste en que explica el origen de esta institución fundamental del judaísmo, sello de la alianza de Dios con Abraham, con la que inaugura una nueva etapa de la revelación.

3. OTROS EPISODIOS DE LA VIDA DE ABRAHAM

a) *La teofanía de Mamré* [65]

Otra experiencia que tuvo Abraham, en su trato íntimo de profeta y confidente de la divinidad, se relaciona con la catástrofe de la Pentápolis. La región de la Pentápolis –Sodoma, Gomorra, Adama, Seboim y Segor– ocupaba la zona

FORA, F., voz *Circumcisio*, en PALAZZINI, P. (dir), *Dictionarium morale et canonicum*, vol. 1, Roma 1962, pp. 677-678.

62. *«Cuando cuentes ocho días, se circundará a todo varón en vuestras generaciones: al que ha nacido en la casa y al que ha sido adquirido por dinero de cualquier extraño, que no es de tu linaje. Habrá de circuncidarse, pues, el que ha nacido en tu casa y el adquirido mediante tu dinero. Así vendrá a ser mi alianza en vuestra carne como alianza perpetua. En cuanto al incircunciso varón, a quien no se haya circuncidado el prepucio de la carne, esa persona será extirpada de su pueblo, pues quebrantó mi alianza» (Gen 17,12-14).*

63. Cfr. Gen 17,15-22.

64. Cfr. Gen 17, 23-27.

65. La palabra *teofanía* significa «aparición de Dios», pero se emplea para designar una manifestación de Dios perceptible a los sentidos, sea en forma humana, sea en fenómenos grandiosos y terroríficos de la naturaleza. Un buen resumen de estas teofanías en el AT se encuentra en IMSCHOOT, P., *Teología del AT*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 190-195.

al Sur del Mar Muerto, en la que se aprecian vestigios de un terremoto, que pudo ser la manera como se realizó el castigo divino, cuyo recuerdo pervive en la historia bíblica como paradigma de destrucción total.

Nos cuenta Gen 18 que Dios visita a su amigo en forma humana recibiendo del Patriarca todas las atenciones de la hospitalidad oriental. Le anuncia para dentro de un año el nacimiento de Isaac. También le comunica confidencialmente el castigo que está a punto de descargar sobre Sodoma y Gomorra, cuya maldad y corrupción iban a ponerse de manifiesto con la llegada de dos ángeles con figura de hombres que acompañaban al Señor. El diálogo entre Abraham, implorando misericordia, y Dios, dispuesto a perdonar si dentro de la ciudad se hubieran encontrado tan sólo diez justos, encierra una lección teológica profunda. Este es el papel que desempeñan los santos en los trágicos momentos que preceden a las grandes catástrofes con que el cielo castiga los crímenes de los pueblos.

Abraham, contemplando a la mañana siguiente la negra humareda que se levantaba sobre las ciudades devoradas por el fuego, tuvo el consuelo de saber que en atención a él se había salvado su sobrino Lot y su familia.

Antes de la catástrofe era como el vergel de Yahwéh y como el país de Egipto [66]; fue el motivo por lo que en la elección ofrecida por el Patriarca, su sobrino fijó allí su residencia. Llevaba el nombre de Siddim y contenía muchos pozos de asfalto [67]. Posiblemente lanzado por el terremoto el asfalto a la superficie, se inflamaría cayendo las exhalaciones sulfurosas a modo de lluvia sobre el valle. Y al hundirse éste, lo invadirían las aguas del Mar Muerto, escapando sólo de la ruina la pequeña ciudad de Soar, en la que se refugió Lot, mientras su mujer, que, al parecer, desobedeció la orden divina, quedó convertida en estatua de sal [68].

66. Cfr. Gen 13,10.
67. Cfr. Gen 14,10.
68. Cfr. Gen 19,18-26.

b) *La mujer de Lot*

El pasaje de la mujer de Lot [69] contiene una enseñanza particular: es peligroso mostrarse tardo y negligente en obedecer a Dios, dejándose llevar de los bienes terrenos por curiosidad. La indicación de que los ángeles hubieron de tomar la mano a Lot y a su mujer y a sus hijas [70] revela cierta resistencia a ejecutar con prontitud las órdenes divinas. El libro de la sabiduría recoge la interpretación popular de este acontecimiento [71]. Más aún, Cristo mismo invita a sus discípulos a acordarse de la mujer de Lot [72], para no perecer como ella, volviendo la cara atrás, por no estar desprendidos de los bienes terrenos, cuando llegue inesperadamente el «día del juicio», como en los días de Lot [73].

c) *El sacrificio de Isaac*

El relato conmovedor del sacrificio de Isaac es considerado como la joya literaria más preciosa de la tradición elohísta. En sueños o en una visión nocturna, Dios, para probar a su siervo, le mandó ir al país de Moriyyah para ofrecer allí un sacrificio, el holocausto de su único hijo [74]:

«Tras estos sucesos acaeció que Ha-Elohim probó a Abraham y le dijo: ¡Abraham! Contestó: ¡Heme aquí! Dijo (Elohim): toma a tu hijo, tu unigénito que tanto amas, a Isaac, y vete al país de Moriyyah y ofrécele allí en holocausto sobre una de las montañas que yo te mostraré» (Gen 22,1-2).

Impresiona la fe y la obediencia de Abraham al mandato del cielo:

«Madrugó, pues, de mañana, aparejó su asno, tomó consigo a dos de sus mozos y a Isaac, su hijo, partió leña para el holocausto y fue y marchó hacia el lugar que Ha-Elohim habíale dicho» (Gen 22,3).

69. Cfr. Gen 19,26.
70. Cfr. Gen 19,16.
71. Cfr. Sap 10,6-8.
72. Cfr. Lc 17,32.
73. Cfr. Lc 17,28-30.
74. Cfr. TERMES, P., *El sacrificio de Isaac*, en «Cultura Bíblica», (1955) 20-30; 75-85; Cfr. también KILIAN, R., *Il sacrificio di Isacco*, (cit. en BIBLIOG. IV).

Tras una marcha de tres días llegaron padre e hijo al monte, identificado con la colina sobre la que se había de levantar el Templo [75], aunque en realidad es un lugar desconocido. Allí mandó Abraham quedarse a los dos servidores —en la falda del monte— que le acompañaban con el asno. Llevando él el fuego y el cuchillo, cargó a Isaac con la leña para el holocausto. La intervención del ángel en el momento de herir con el cuchillo al hijo, atado y colocado sobre la leña en el altar, impidió la consumación del sacrificio, siendo sustituido el hijo por un carnero, enredado providencialmente por los cuernos en una zarza. Evocando la respuesta que durante la subida al monte había dado a su hijo: «Dios proveerá» [76], Abraham dio a aquel lugar el nombre de «Yawéh provee».

Son múltiples las *enseñanzas teológicas* de este episodio. En primer lugar, Dios, como dueño absoluto, puede exigir incluso el sacrificio de la vida de un hijo único, pero condena con su proceder la práctica de los sacrificios humanos tan extendida entre los cananeos. Además, la sustitución del hijo único por una víctima animal, fundamentará el rito mosaico del «rescate de los primogénitos» [77].

Finalmente, mientras Abraham aparece como modelo del justo por su obediencia heroica, mereciendo con ella que Dios le colmara de bendiciones, de las que había de participar también su descendencia y todos los pueblos de la tierra [78], la tradición judaica extrabíblica habla de que Isaac aceptó su propio sacrificio, interpretándolo en sentido expiatorio. Llama al sacrificio de Isaac *ha-'Aqedáh*, esto es, «la-Atadura», a la que tampoco presentó resistencia al conocer que era voluntad de Dios [79]. Quizá la tradición judaica influyera en la cristiana, y así Isaac es considerado por los SS. Padres como «tipo» profético de Cristo, el Hijo Unico del Padre, que llevó

75. Cfr. 2 Chr 3,1.
76. Gen 22,8.
77. Cfr. Ex 13,13; 34, 19-20; Lc 2,23-24.
78. Cfr. Gen 22,15-18.
79. Cfr. DANIELOU, J., *La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitif*, en «Biblica» (1947) 363-393.

hasta el lugar del sacrificio el leño de la Cruz, siendo inmolado como un cordero, sin presentar resistencia, para la salvación del género humano [80].

d) *La caverna de Macpelá* [81]

Esta cueva, en la ciudad de Hebrón, fue comprada por el mismo Abraham al hitita o heteo Efrón para enterrar a Sara [82]. En la misma recibieron sepultura Abraham [83], Isaac [84], Rebeca, Lía y Jacob [85].

4. Perfil del patriarca Abraham

a) *Abraham y la historia profana*

¿Qué nos dicen los descubrimientos arqueológicos en relación con los orígenes del pueblo hebreo, de los Patriarcas Abraham, Isaac y Jacob? Estos personajes no aparecen más que en los relatos bíblicos. Los recientes descubrimientos han logrado levantar el velo que antes nos ocultaba la visión de esta época. Efectivamente, sabemos ahora mucho más que en épocas anteriores acerca del tiempo y circunstancias históricas de los Patriarcas, sobre su lugar de procedencia, su forma de vida, sus creencias, y lo que significan en el marco histórico de las naciones del pasado [86].

Los relatos patriarcales, como los cantos homéricos de la guerra de Troya, eran poemas sobre sucesos históricos que no se pusieron por escrito hasta muchos siglos después de circular oralmente. Se transmitían de generación en genera-

80 Cfr Agua, A del, *El metodo Midrasico* , (cit en Bibliog IV), pp 52-53, 142, 200-201

81 El episodio de Gen 23 es comunmente atribuido a la tradicion P Parece a primera vista indiferente o de poca importancia, pero tiene en el fondo un gran alcance teologico En la voz *Macpelach* del *Dictionnaire de la Bible Supplement*, R de Vaux indica las dudas y divergencias entre los mismos criticos (vol 5, cols 618-627)

82 Cfr Gen 23

83 Cfr Gen 25,9

84 Cfr Gen 35,27-29

85 Cfr Gen 49,29-32 Cfr Parrot, A , *Abraham et son temps*, (cit en Bibliog IV)

86 Cfr Gonzalez Nunez, A , *La Biblia los autores* , (cit en Bibliog IV), pp 46-48

ción. Fueron pulidos al ser narrados, una y otra vez, hasta convertirse en bellas composiciones épicas, muy diferentes a otros relatos históricos sobre el rey David u otros reyes posteriores, que encontramos en los libros de Samuel o de los Reyes. Las distintas unidades narrativas, sin embargo, se han conjuntado en un argumento completo, de forma que vienen a constituir una proclamación de las acciones y promesas divinas con relación a los fundadores del pueblo [87].

Aunque nunca logremos probar críticamente episodios parciales de Abraham, lo que sí podemos probar es que su vida, su obra y su época, tal como aparecen reflejadas en los relatos, encajan bien en el cuadro de la primera mitad del segundo milenio antes de Cristo. Tenemos, pues, aquí, una conclusión de gran importancia: una de las aportaciones más valiosas que haya podido hacer la arqueología al estudio del AT durante los últimos setenta años. Aunque las fechas de la historia de Abraham no pueden ser trazadas todavía con precisión, ya no hay duda de que la figura del Patriarca se mueve en el área cultural, religiosa y política conocida por la investigación histórica [88].

Además, el alcance teológico de la vocación de Abraham no podría valorarse debidamente si se considerara como una creación simbólica, sin entronque con la realidad histórica. Abraham es, pues, el soporte histórico de la revelación patriarcal [89].

b) *La paternidad de Abraham*

La paternidad de Abraham se repite en la Biblia con un énfasis significativo. No sólo en el momento de la llamada divina; también cuando se consuma la ruptura de lazos familiares con la separación de Lot, Dios hace brillar ante los ojos del Patriarca la promesa de una descendencia inumerable:

87 Cfr WOOLEY, L., *Abraham Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Londres 1936

88 Cfr ALBRIGHT, W F, *Abram the Hebrew a new Archaeological Interpretation*, en «The Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 163 (1961) 36-54

89 Cfr GONZALEZ NUNEZ, A., voz *Abraham*, en GER 1 (1979) 49-51

«Y Yahwéh dijo a Abram después de haberse separado de Lot: "Alza tus ojos y mira desde el lugar que estás hacia el norte y el mediodía, hacia el oriente y poniente. Pues toda la tierra que divisas, a ti y tu descendencia la daré para siempre. Haré a tu descendencia como el polvo de la tierra; que si alguno pudiera contar el polvo terrestre, también tu descendencia podría contarse. Levántate, recorre el país a su largo y a su ancho, pues a ti lo daré"» (Gen 13,14-17).

Abraham es, en principio, el padre de la raza y pueblo de Israel [90], que tiene a gloria proclamarse «su descendencia» [91]. Aún en el Evangelio se prolonga como un eco grato a los oídos de los israelitas el título de «padre Abraham» [92]. Pero la paternidad de Abraham no se limita a los descendientes del hijo de la promesa, Isaac, sino que se extiende a todos los pueblos de la tierra. Y, en primer lugar, se incluye a los hijos de Agar, la esclava egipcia [93].

De todas formas, no es precisamente la paternidad carnal, sino la espiritual, el fundamento de las *bendiciones divinas*. La participación en ellas, tanto para los hebreos como para el resto de las naciones, está condicionada por la unión moral con el Patriarca. Y ello es así esencialmente por la *elección* y *promesa* divinas, que fundan una economía de gracia universal. Las circunstancias de la vocación de Abraham y el cumplimiento de la promesa en su fase inicial, con el nacimiento de Isaac, permiten adivinar ya el carácter universal y sobrenatural de la paternidad de Abraham. Dicha paternidad, obra de la bondad y del poder divinos, se nos presenta, por tanto, en su aspecto físico y moral, elevado a un plano superior, por encima de la mera paternidad humana. Es en realidad una participación de la paternidad divina [94].

90. Cfr. Gen 17,4-5; Ex 3,15; Ios 24,3; Is 51,2.

91. Cfr. Ex 32,13; Is 41,8. Cfr. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, (cit. en BIBLIOG. IV).

92. Cfr. Lc 1,73; 3,8; 13,16; 16,24.30; 19,9; Io 8,33ss.

93. Cfr. Gen 21,12-13.

94. La razón de la elección del extraño rito de la circuncisión se ha de buscar, sin duda, en la promesa de la bendición a la descendencia, y por eso se santifica y consagra el órgano de la transmisión de la vida. Santo Tomás considera la circuncisión como figura del bautismo, el sacramento de la iniciación cristiana, y piensa que por ella, y mediante la fe de los padres en el Mesías, se perdonaba el pecado original (cfr. *S. Th.* III, q.70, a. 1, ad 3).

En el Nuevo Testamento será San Pablo quien desvelará el sentido profundo de la paternidad vocacional de Abraham, haciéndonos ver todo su alcance histórico. El Patriarca es, pues, por vocación divina, *padre de pueblos.*

c) *La santidad de Abraham*

La vocación divina de Abraham es también modelo de santidad para cuantos aspiran a la amistad e intimidad con Dios, y a colaborar en la realización de sus designios de salvación [95]. Esta ejemplaridad universal del Patriarca fue proclamada por Isaías al anunciar la futura liberación mesiánica de Israel:

«Escuchadme los que vais en pos de la justicia, que buscáis a Yahwéh! Mirad a la roca de que habéis sido tallados, a la cavidad de la fosa de donde fuísteis extraídos. Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, la que os dado a luz; cuando estaba él solo le llamé, le bendije y le multipliqué. Cierto, Yahwéh se compadecerá de Sión, se compadecerá de todas sus ruinas, y convertirá su desierto en un edén, y su estepa en el huerto de Yahwéh; alborozo y alegría se darán en ella, alabanza y melodía de cantos. ¡Escuchadme, pueblos y naciones, prestadme oído, pues la ley saldrá de Mí y mi derecho para luz de los pueblos...» (Is 51,1-4).

En este pasaje la vocación de Abraham adquiere un significado profético, convirtiéndose en anuncio de la liberación mesiánica y de la conversión de todas las naciones al culto de Yahwéh. La alusión al jardín del Edén entraña el pensamiento de que la bondad de Dios y su Omnipotencia han de devolver al pueblo escogido la felicidad y alegría del Paraíso. El llamamiento a todos los pueblos insiste en la absoluta necesidad de someterse a la ley divina para obtener la salvación. Un tono triunfal acompaña la promesa de la implantación de la justicia de Dios sobre la tierra. El despliegue del poderío divino ha de infundir confianza a todos los que contemplan las gestas del Señor. En la nueva Sión, que

95. Cfr. SCHILLING, O., voz *Abraham*, BAUER, J.B. (dir.), en *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), cols. 1-5.

el profeta ve en lontananza, resuenan los cánticos de júbilo al son de los instrumentos musicales y las alabanzas y acciones de gracias al Señor. En suma, una enseñanza clara y válida para todo tiempo: hemos de imitar la fe y la confianza en Dios, en su Bondad y en su Poder, como hizo el Patriarca [96].

La imitación de los ejemplos de Abraham es lo que constituye en hijos suyos genuinos, no la mera descendencia biológica. Si falta tal imitación, lo que hay es más bien esclavos del pecado e hijos del diablo. Tal es el fondo de la argumentación de Jesucristo en su severa réplica a los judíos que quieren atentar contra su vida y sus palabras:

«Decía Jesús a los judíos que habían creído en él: Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois en verdad discípulos míos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. Le respondieron: Somos linaje de Abraham y jamás hemos sido esclavos de nadie» (Ioh 8,31-33).

Los israelitas pensaban que la verdadera libertad estaba basada en el hecho de pertenecer al pueblo elegido. El Señor responde que ser del linaje de Abraham no basta, sino que la verdadera libertad consiste en no ser esclavos del pecado. No basta la descendencia carnal de Abraham para heredar las promesas de Dios y salvarse, sino que es preciso identificarse por la fe y la caridad, con Cristo, el verdadero y propio Hijo del Padre, el único que puede hacernos hijos de Dios y de este modo traernos la verdadera libertad [97].

«Yo sé que sois linaje de Abraham y, sin embargo, buscáis darme muerte, porque mi palabra no tiene cabida en vosotros (...). Si fuéseis hijos de Abraham haríais las obras de Abraham...» (Ioh 8,37-39).

También en Hebr 11,8-19 se presenta a Abraham como modelo de fe y de confianza en Dios para los que aspiran a la bienaventuranza eterna. En cambio, en Gal 3,6-9 y Rom 4,18-25 aparece esta misma idea como fundamento de una concepción teológica profunda sobre la economía de la gracia.

96. Cfr. González, A., *Abraham, padre de los creyentes*, Madrid 1963.
97. Cfr. Rom 8,21; Gal 4,31.

5. Abraham y Cristo

El papel que tanto el AT como el NT atribuyen a Abraham en la economía de la salvación, nos lleva a reflexionar sobre su figura y la relación que tiene su vocación divina con el Salvador. En Jesús la fe cristiana ve cumplidas las promesas hechas al santo Patriarca. Abraham no es presentado en el NT, ni en la tradición cristiana como «tipo» o figura de Cristo. Esta representación ha quedado reservada para Isaac. Toda su historia, sin embargo, está orientada, por la vocación y la promesa divinas, a la realización cristiana en toda su plenitud.

Lo mismo el pueblo escogido –la descendencia carnal de Abraham– que los gentiles –beneficiarios de las bendiciones del Patriarca– deberán recibir por Cristo y en Cristo los bienes espirituales y eternos incluidos implícitamente en la recompensa prometida a la fe de Abraham. Según el propio testimonio de Jesús, Abraham tuvo un conocimiento claro de esta realidad:

«Abraham, vuestro padre, saltó de gozo por ver mi día; lo vio y se alegró» (Ioh 8,56).

Las almas iluminadas por el Espíritu Santo no dejaron de descubrir esta relación íntima entre la venida de Cristo y la vocación de Abraham. Ejemplos significativos son la Virgen María, Zacarías y Simeón, según lo reflejan sus respectivos cánticos [98]. También Juan el Bautista vio la relación del mensaje evangélico con la llamada divina de Abraham, enfrentándose a los que negaban hacer penitencia con el pretexto de que les bastaba ser hijos de Abraham para no incurrir en la indignación divina [99]. Consecuencia de la unión inseparable entre la promesa a Abraham y su cumplimiento en Cristo, es que muchos pudieran presentar el título de «hijos de Abraham» –según la carne– como un derecho para participar en los bienes del reino de Dios; pero quedarán tristemente excluidos si se negaron a creer en Jesucristo.

Y, al contrario, la fe hará que los gentiles participen de

98. Cfr. Lc 1,54-55; 1,68-75; 2,29-32.
99. Cfr. Mt 3,7-10; cfr. Lc 3,7-9.

las bendiciones del Patriarca. El caso del centurión de Cafarnaúm motivó una clara advertencia del Señor en este punto. En las palabras de Cristo se refleja además una imagen, cuyos elementos son tanto del AT como de la tradición judaica: la gráfica imagen del festín mesiánico en el que debieran tomar parte todos los israelitas [100].

Relacionada, además, con la imagen del banquete mesiánico, presidido por Abraham, hay otra expresión metafórica que ha pasado de las páginas evangélicas e, incluso, de la literatura rabínica y del lenguaje eclesiástico para designar el «limbo» de los Patriarcas y el cielo: «el seno de Abraham». Esta expresión indica la idea de participación de la bienaventuranza después de la muerte, en unión e intimidad con el padre de todos los creyentes. No recuerda esta imagen tanto la hospitalidad de Abraham como su misión de padre de los que se salvan. El padre de todos los creyentes recoge en sus brazos —en su seno— y estrecha contra su pecho a los hijos que van llegando a la otra vida, después de las fatigas y sufrimientos de la presente. Jesús enseñó en la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro el papel que en la economía divina de salvación tiene Abraham. La respuesta del Patriarca al hijo condenado encierra en germen la solución al problema de la desigualdad existente entre ricos y pobres aquí abajo. Pero, sobre todo, señala la separación eterna entre buenos y malos en la otra vida, indicando al mismo tiempo el camino que todos debemos seguir para conseguir la bienaventuranza eterna. La ejemplaridad de la vocación de Abraham para sus hijos y la coincidencia de las promesas y bendiciones con el mensaje evangélico quedan gráficamente expuestos en la parábola que nos transmite San Lucas [101].

En suma, con las palabras puestas por Jesús en labios de Abraham se prolonga el eco de la enseñanza fundamental que ha sido llamado a dar, con su ejemplo, a los hombres de todas las razas y tiempos: el camino para alcanzar la bienaventuranza eterna es el de dar fe a la *palabra de Dios*: «Tienen a Moisés y a los Profetas: ¡escúchenlos!» [102].

100. Cfr. Mt 8,10-12; cfr. Lc 13,28-29.
101. Lc 16,19-31.
102. Lc 16,29.

31

EL DIOS DE ISAAC Y DE JACOB

1. Isaac, el Heredero de las promesas divinas: Gen 26

a) *A Isaac se le reiteran las promesas* [103]

Heredero de las bendiciones divinas a Abraham, Isaac es una figura pálida en las tradiciones, oscurecida por la grandeza de su padre Abraham y la de su activísimo hijo Jacob. Es un personaje puente entre ambos; y su mejor título es ser tipo o figura de Cristo. Su nombre en hebreo «yishaq» —se rio, como ya dijimos— recordará la risa de Abraham [104] y la de su esposa Sara [105]. Nace «milagrosamente», tras una promesa divina, de su madre hasta entonces estéril [106]. Por eso, como hijo de Abraham, será «el hijo del milagro», el hijo de la ancianidad. Las dos tradiciones —yahwista y sacerdotal— se unen para hacer del nacimiento de Isaac y de su circuncisión, dos factores clave de la Alianza.

Otro hecho notorio de su vida lo narra el capítulo 22 del libro del Génesis. Isaac lleva la leña para su propio sacrificio, al que se somete dócilmente. Este episodio es el que convierte a Isaac en tipo o figura de Cristo. El hijo que baja

103. Cfr. Vattioni, F., voz *Isaac*, en Spadafora, F. (dir.), *Diccionario bíblico*, (cit. en Bibliog. III), cols. 288-289.
104. Cfr. Gen 17,17.
105. Cfr. Gen 18,12-15; 21,6.
106. Cfr. Gen 21,2.

del monte del sacrificio nació por segunda vez de la fe de Abraham.

Del resto de su vida se relata el matrimonio con Rebeca [107], hija del arameo Betuel y hermana de Labán [108]. El tema del capítulo 24 del Génesis sobre el casamiento de Isaac es asimismo historia de Abraham. Rebeca entra en la historia de Israel, y se hace notar por el autor sagrado que Dios actúa en gracia a Abraham. Sólo al final del capítulo aparece Isaac como sujeto de la acción. Parece ser que lo que la tradición sacerdotal llama «historia de Isaac» comienza en Gen 25,19 y es propiamente la historia de su familia, es decir, de Esaú y Jacob. Y como es rasgo típico de esta tradición (P), diseña el arbol genealógico: ascendencia, descendencia, conexiones familiares para hacer ver cómo se transmite la vida y la bendición de Dios. Los hijos que le nacen son don divino a la mujer estéril en respuesta a la oración de Isaac [109].

El capítulo 26 del Génesis es el único que se refiere directamente a Isaac. Se establece en Guerar, a raíz de una teofanía (vv. 1-6); Rebeca es presentada a Abimelec como hermana de Isaac (vv. 7-11); luego se enriquece y sale de Guerar (vv. 12-17); llega el conflicto sobre la posesión de los pozos (vv. 18-22) y hace, finalmente, un pacto con Abimelec en Beersheba.

Por tanto, el escenario en que se mueve Isaac se circunscribe a la región Sur de Palestina, entre los territorios que habían de ocupar más tarde sus descendientes Edom e Israel: Hebrón, *Beersheba'*, o «Sietepozos»; o también *Shebuah* con el significado de «juramento»; Guerar y los pozos o fuentes de *Lajay Ro'i* («el Viviente que ve») entre Cadesh y Barad [110].

El episodio más destacado de su vida, preparado por una visión nocturna en Beersheba [11], es la bendición de Jacob y Esaú [112] en la que, aunque víctima de un engaño, fue instru-

107. Cfr. Gen 24,62-67.
108. Cfr. Gen 22,23; 24,15-61.
109. Cfr. Gen 25,21 ss. Cfr. THOMPSON, T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, (cit. en BIBLIOG. IV).
110. Cfr. Gen 16,14; 24-62.
111. Cfr. Gen 26,23-25.
112. Cfr. Gen 27.

mento de los designios divinos sobre el porvenir de sus hijos. Murió, según la tradición sacerdotal, en Hebrón, siendo enterrado por sus dos hijos [113].

b) *La figura de Isaac en la Biblia*

Su recuerdo permanece vivo en el AT. El profeta Amós se refiere al Patriarca en uno de sus oráculos:

«Serán asoladas las alturas de Isaac y los santuarios de Israel serán destruidos. (...) Ahora, pues, escucha la palabra de Yahwéh: Tu dices: "No profetices contra Israel, ni vaticines contra la casa de Isaac"» (Am 7,9.16).

San Pablo hace mención de la elección divina de Isaac, como heredero único de la promesa, excluidos de ella Ismael y los demás hijos de Abraham. Pretende demostrar cómo no todos los descendientes de Israel según la carne son herederos y partícipes de la salvación mesiánica, sino el Israel de Dios, los imitadores de la fe de Abraham. De este modo, la palabra de Dios conservaba íntegra su eficacia, aun en el caso de ser excluido de la salvación la mayor parte del pueblo hebreo [114].

También en Gal 4,22-32, contra el argumento de los judaizantes a favor de la observancia de la Ley mosaica, el Apóstol muestra con la Escritura que los designios de Dios daban entrada a dos disposiciones, no una. La primera imperfecta: la de los esclavos; la segunda, perfecta: la de los hijos libres. La menos perfecta deberá ceder ante la más perfecta. Entre Sara y la Iglesia se da la semejanza de que una y otra son madres libres. Si Dios antes excluyó a Ismael de la herencia, ahora lo hace con los israelitas que rechazan a Cristo. La salvación pasa ya por la Iglesia, porque no depende de la descendencia carnal, sino de la fe.

113. Cfr. Gen 35,27-29. VAUX, Roland de, *I patriarchi ebrei e la storia*, (cit. en BIBLIOG. IV).
114. Cfr. Rom 9,6-9.

2. La Eleccion de Jacob: Gen 25-32

El nombre del tercer patriarca hebreo es JACOB, en hebreo *ya'aqob*. Su etimología es incierta [115]. Parece ser que se deriva de *'aqab*, que significa «talón», aludiendo al hecho de que nació cogido del talón de su hermano gemelo Esaú [116]; pero, según otros indicios, puede también proceder del verbo *'aqab*, cuyo significado es «engañar», por haber suplantado al primogénito Esaú [117].

a) *La historia de Jacob* [118]

Jacob es una de las figuras claves de la historia primitiva de Israel. En los resúmenes históricos personifica «la era patriarcal» [119]; es el arameo errante que viene de Mesopotamia, desciende a Egipto y deja tras de él, al morir, todo un pueblo. La tradición le conoce como «padre de las cabezas de las tribus» y le llama por su segundo nombre –Israel–, que será desde entonces el nombre del «pueblo» [120].

Si bien el libro de Génesis se ocupa de Jacob desde el capítulo 25 hasta el final, la crítica opina que es una fusión literaria de varias tradiciones cuya fiabilidad ha sido comprobada en muchos aspectos por las investigaciones arqueológicas. Según los críticos, la historia de Jacob es lo que la tradición sacerdotal llama «historia de Isaac y de Jacob», y comprende, por tanto, la historia de la familia; abarca los relatos del libro del Génesis desde 25,19 hasta el capítulo 35. Según la manera de presentarlo la tradición P, desde Gen 37,2 al 50, sería la «historia de José», aunque incluye la historia de la familia de Jacob [121].

Por tanto, en la historia redaccional se distinguen varios ciclos:

115 Cfr FREEDMAN, D N , *The Original Name of Jacob*, en «Israel Exploration Journal», 13 (1963) 125-126

116 Cfr Gen 25,26

117 Cfr Gen 27,36, Os 12,4

118 Cfr DANESI, G , voz *Jacob*, en SPADAFORA, F (dir), *Diccionario biblico*, (cit en BIBLIOG III), cols 299-300

119 Cfr Dt 26,5-9

120 Gen 32,29, 35,10 Cfr CAZELLES, H *Introduccion critica al AT*, (cit en BIBLIOG I), pp 50-52

121 Cfr SCHREINER, J , *Palabra y mensaje del AT*, (cit en BIBLIOG I), pp 99-115

a) Gen 25,19 a 27,45: ciclo de Jacob-Esaú en el clan de Isaac;

b) Gen 28,1 a 32,3: ciclo de Jacob-Labán en Mesopotamia y Transjordania;

c) Gen 32,4 a 33,17: ciclo de Jacob-Esaú en Transjordania;

d) Gen 33,18 a 35,20: ciclo de Jacob en Canaán.

Y la conexión de estos ciclos, con cambios de personas y de escenario, está lograda en el relato bíblico por la trama o argumento y una serie de «pasajes de unión» [122]. Sea la que fuere como hipótesis más correcta, vamos a presentar los rasgos más significativos de la vida del patriarca Jacob, tratando de descubrir sus principales enseñanzas en la *historia salutis*.

b) *El nacimiento de Jacob*

La historia comienza con el nacimiento de los gemelos, Esaú y Jacob, fruto de la oración de Isaac por Rebeca la estéril. Los niños se baten en el seno de la madre según nos lo cuenta el relato sagrado:

> *«Dos naciones existen en tu vientre,*
> *dos pueblos de tu entraña se dividen;*
> *y un pueblo más que el otro será fuerte,*
> *y el mayor será esclavo del menor» (Gen 25,23).*

En adelante al borrarse las vicisitudes de estas dos grandes figuras, se estará haciendo alusión a los pueblos de los que ambos, Esaú y Jacob, son cabeza. Con este oráculo el relato aparece como realización de un designio divino. La rivalidad entre los hermanos señala ya las relaciones entre Edom e Israel. Jacob sale del vientre de su madre detrás de Esaú, «luchando» ya por ser el primero. Esaú es presentado como *adom* (rubio) y *esaw* (peludo). Era hombre agreste y diestro cazador; gozaba de las preferencias de su padre. Eso es Edom, la tierra y el pueblo. El autor sagrado muestra su simpatía por Jacob, a través de su madre Rebeca. Hay dos acontecimientos muy importantes en el comienzo del relato

122 Por ejemplo Gen 27,45, 28,15 20ss, 29,12ss, 30,25 29ss, 32,5 11

de Jacob que nos muestran cómo consigue lo que no le dio su nacimiento: la *primogenitura* [123] y la *bendición paterna* [124].

3. Primogenitura y bendición paterna en el padre de las Doce tribus

a) *La Primogenitura*

La primogenitura como institución jurídica lleva consigo el derecho de herencia. El primogénito sucede a su padre como jefe del clan; es señor de sus hermanos y poseedor de los bienes indivisos.

Esaú, dice el relato, vende este título a Jacob por un cocido, un día que llega extenuado. Por el color rojo (*adom*) del cocido de lentejas se hace de nuevo referencia a la etimología de Edom, el pueblo de Esaú. El autor sagrado nos cuenta que Esaú «desprecia» el título y califica negativamente el acto. En cambio legitima el título de supremacía de Jacob y su pueblo sobre el de Esaú y el suyo. La «primogenitura» no lleva consigo la «elección» en el plano teológico, como con frecuencia hacen ver los rechazos de los primogénitos por naturaleza (Isaac-Ismael; Jacob-Esaú). En nuestro caso lo decisivo de la Historia Sagrada es la bendición paterna [125].

La venta que hace Esaú de sus derechos de primogenitura a Jacob tiene también paralelos en las tablillas de Nuzi, en que un hermano vende un bosque que ha heredado ¡por tres ovejas!; un trato tan desigual como el que se da entre Esaú y Jacob.

b) *La bendición paterna*

El relato en el que Jacob suplanta a su hermano Esaú [126] nos lo transmiten las tradiciones yahwista y elohísta. El pasaje consta de un conjunto de escenas con cuatro protagonistas: Isaac, Rebeca, Esaú y Jacob. Isaac, a punto de morir

123. Gen 25,29-34.
124. Gen 27,1ss.
125. Cfr. Scharbert, J., voz *Bendición*, en Bauer, J.B. (dir), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en Bibliog. III), cols. 135-143.
126. Cfr. Gen 27.

y privado ya de la vista, va a dar su bendición al primogénito. Rebeca quiere esa bendición para Jacob. La estratagema de un disfraz y el equívoco de un guiso consiguen el objetivo deseado.

La bendición paterna era muy importante. Significaba prosperidad, dominio y confirma el derecho de herencia. Es, además, eficaz e irreversible.

«Entonces le dijo su padre Isaac: ¡Acércate por favor y dame un beso, hijo mio!. El se acercó y le besó; y percibiendo la fragancia de sus vestidos, le bendijo y exclamó: "He aquí que el olor de mi hijo es como el olor de un campo que ha bendecido Yahwéh. Concédate Ha-Elohim el rocío del cielo y la grosura de la tierra, y abundancia de trigo y mosto. Sírvante los pueblos y ante ti se prosternen las naciones! Sé señor de tus hermanos y ante ti se prosternen los hijos de tu madre. Quienes te maldigan sean malditos, y quienes te bendigan sean benditos"» (Gen 27,26-29).

La bendición del padre o patriarca es como la bendición de Dios. Es un rasgo típico de las costumbres de estos pueblos. Esaú acusa después a Jacob de la suplantación, por dos veces: con la primogenitura (*bekhorah*) antes y con la bendición (*berakhah*) después. La venta es como un robo; fue abusiva y falaz. El carácter de Jacob se define en estos trances, y seguirá toda su vida en esta línea. El autor sagrado lo presenta dotado de habilidad y sagacidad.

También en este punto las investigaciones arqueológicas recientes arrojan nuevas luces. Las bendiciones orales y las últimas voluntades eran tenidas por válidas tanto en Nuzi como en la sociedad patriarcal. Aquellas bendiciones eran algo irrevocable, se consideraban algo muy serio. Recordemos cómo Isaac mantuvo su palabra a pesar de que Jacob había obtenido sus bendiciones con falsedad:

«Isaac se estremeció con un fuerte temblor y dijo: El que trajo la caza y me la puso delante y yo comí..., ése será bendito» (Gen 27,33).

También en su lecho de muerte, Jacob designó a Judá como su sucesor en la condición de jefe de la familia:

«Judá, en cuanto a ti, tus hermanos te alabarán... los hijos de tu padre se inclinarán ante ti» (Gen 49,8).

En Nuzi hubo un caso en que una de aquellas «bendiciones» fue dada por buena incluso ante un tribunal. En suma, en la historia bíblica se quiere mostrar que muchos acontecimientos y acciones humanas, no obstante sus motivaciones, van al encuentro del designio divino. El hagiógrafo no atribuye «culpa» a Esaú, pero le tilda de ligereza, de irresponsable. Más tarde se le culpa por sus enlaces con mujeres cananeas [127].

4. La Figura de Esaú

El relato de Esaú está lleno de dramatismo. Revela a su padre el engaño, y culmina la escena en la mezquina bendición que Esaú obtiene de él que, lejos de aplacarle, enciende en su corazón un odio tremendo contra su hermano:

«He aquí que sin grosura de la tierra,
tu morada ha de ser,
y sin rocío de los cielos.
A cuenta de tu espada has de vivir,
y servirás a tu hermano.
Pero cuando te emancipes,
sacudirás su yugo de tu cuello» (Gen 27,39-40).

Después de la huida de Jacob a Mesopotamia, según el relato bíblico, Esaú para congraciarse con su padre, tomó por esposa a Majalat, hija de Ismael [128]. Vuelve a aparecer en escena cuando al frente de 400 hombres salió al encuentro de su hermano, con quien se reconcilia magnánimamente a orillas del río Yabboq [129]. Se le menciona más tarde con ocasión de la sepultura de Isaac [130] y se nos transmite la lista de sus descendientes hasta la época de Salomón [131].

127. Cfr. Gen 27,46-28,5.
128. Gen 28,6-9.
129. Gen 32-33.
130. Gen 35,29.
131. Gen 36.

Su nombre surgirá más tarde en el AT en relación con sus descendientes, los «idumeos», pueblo «odiado», esto es, preterido por Dios, que, en cambio, ama a Israel [132], sirviendo a San Pablo como «tipo» y prueba de la gratuidad de la gracia y de la fe con que Dios opera la salvación, sin tener en cuenta las cualidades, obras y méritos naturales [133].

También en Hebr 11,20 se atribuye a la fe de Isaac la diversa bendición de sus hijos con eficacia para el porvenir, y en Hebr 12,16-17 se indica a los destinatarios a que no renuncien a la herencia de Cristo impíamente, si no quieren exponerse como lo hizo Esaú.

5. Episodios clave en la vida de Jacob

a) *La ayuda divina a Jacob cuando huía de Esaú*

Con el robo de la bendición paterna sigue abierto el conflicto entre los dos hermanos. Esto prepara la huida de Jacob y así entramos en el llamado ciclo de Labán [134]. El punto de partida es Beersheba, en el Sur —donde estaba el clan de Isaac— y toma contacto con el lugar sagrado de Betel, en el centro de Canaán [135]. En Betel y Siquem, según los críticos pisan firmes las tradiciones de Jacob; por eso, le consideran como el patriarca del centro de Canaán. Pasa por aquí ahora huyendo de su hermano; después volverá de nuevo a este escenario.

El desplazamiento a Mesopotamia, huyendo y en busca de una mujer de su propia estirpe, recuerda el viaje de Abraham, primero a Egipto y, sobre todo, al de su siervo a Harán en busca de Rebeca para Isaac. Uno y otro vuelven con esposa, y enriquecidos de tales desplazamientos.

En Gen 29,1-14 se narra la llegada al país de «los hijos del Oriente», al norte de Mesopotamia y el encuentro con Raquel junto a los abrevaderos. Después en Gen 29,15-30, el engaño de Labán a Jacob con sus dos hijas: Lía y Raquel.

132. Cfr. Mal 1, 2.
133. Cfr. Rom 9,10-13.
134. Cfr. Gen 27,41-45.
135. Cfr. Gen 28, 10ss.

El episodio de los hijos de Jacob [136] es un reflejo del drama entre las dos hermanas en lucha por el marido y la descendencia. Se desarrolla por el juego etimológico con los nombres de los hijos que van naciendo de éstas y de sus siervas respectivas. Y así conocemos los detalles de los hijos de Jacob: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón y Dina son hijos de Lía [137]. Dan y Neftalí lo son de la esclava Bala [138]. De la sierva de Raquel, Zelfa, proceden Gad y Aser [139]. Y, finalmente, de Raquel, José y Benjamín [140], los predilectos del patriarca.

Más tarde en Gen 30,25-43 se nos cuenta el truco de Jacob con los rebaños a Labán. Esto hace que huya de las tierras de Labán; éste lo persigue y lo alcanza en la región de Galaad, donde hacen un pacto [141].

b) *La visión de la escala*

La marcha de Jacob a Paddam Aram en busca de una esposa entre las hijas de Labán, hermano de su madre, nos ofrece al final de la primera etapa de Beersheba a Betel, una experiencia religiosa muy interesante, cuyo alcance no parece limitarse al intento de ensalzar el prestigio de aquel célebre santuario en Israel, desde los tiempos de Abraham hasta los del rey Josías, muchos siglos después.

«Jacob salió de Beersheba y marchó a Harán. Llegado a cierto lugar, pasó allí la noche, porque el sol se había puesto ya. Tomó una de las piedras del lugar, la colocó por cabezal y se tendió en aquel sitio. Luego tuvo un sueño y vio una escala que se apoyaba en la tierra y cuyo remate tocaba los cielos, y los ángeles de Elohim subían y bajaban por ella. He aquí, además, que Yahwéh estaba en pie junto a ella y dijo: "Yo soy Yahwéh, Dios de tu padre Abraham y Dios de Isaac. La tierra sobre la que yaces la daré a ti y a tu descendencia, y será tu posteridad como el polvo de la tierra, y te propagarás a po-

136. Cfr. Gen 29,31-30,24.
137. Cfr. Gen 29,31-35; 30,14-21.
138. Cfr. Gen 30,1-8.
139. Cfr. Gen 30,9-13.
140. Cfr. Gen 30,22-23; 35,16-20.
141. Cfr. Gen 31,1-32.

niente y a oriente, a norte y mediodía, y serán benditas en ti y tu descendencia todas las gentes del orbe. Mira, Yo estaré contigo y te guardaré dondequiera que vayas y te restituiré a esta tierra, pues no te he de abandonar hasta que hayas cumplido lo que te he prometido"» (Gen 28,10-15).

Sea cual fuere la descomposición del relato —¡impresionante texto!— entre las tradiciones yahwista y elohísta, la resultante de la fusión supone la constitución del patriarca Jacob en heredero de las bendiciones de Abraham y protagonista de una visión angélica y de una aparición de Yahwéh. El sentido de la «visión de la escala» rebasa los horizontes de los relatos primitivos, e implica la enseñanza de que Dios dispensa su providencia a sus escogidos sobre la tierra por ministerio de ángeles. Esta escena, además, se presta admirablemente para prefigurar el misterioso enlace entre el cielo y la tierra, que había de establecer el Mesías con su venida, convirtiendo cada morada o santuario de Dios sobre la tierra en «puerta del cielo», residencia de Dios. Muchos SS. Padres han visto en la «escala» de Jacob la imagen de la Providencia que Dios ejerce en la tierra mediante el ministerio de los ángeles. Para otros, prefiguraba la Encarnación del Verbo, como puente entre el cielo y la tierra. Cristo mismo parece hacer alusión a este pasaje en Ioh 1,51 para presentar su misión como una manifestación extraordinaria de la acción de Dios en el mundo; El mismo está en comunicación con Dios —una relación inefable— y es para nosotros el camino que conduce al Padre [142].

c) *La lucha de Jacob con el ángel*

Al regresar Jacob a Canaán revive el tema del conflicto con su hermano Esaú, que había dejado sin resolver cuando partió de Beersheba camino de Siria. La orden de Dios de volver a su tierra no le excusaba de tomar las medidas oportunas. El encuentro tiene en la historia de Jacob su preparación [143] y su realización [144]. Pues bien, el encuentro del patriar-

142. Cfr. Ioh 14,6.
143. Cfr. Gen 32, 4-22.
144. Cfr. Gen 33,1-77.

ca con Esaú y la lucha con el angel de Yahwéh, se encuadran dentro de la preparación:

«Pero aquella misma noche se levantó y, tomando a sus dos esposas, sus dos criadas y sus once hijos, atravesó el vado de Yabboq. Los cogió, pues, y les hizo pasar el torrente; luego hizo pasar lo que tenía. Quedóse entonces Jacob solo, y un hombre estuvo luchando con él hasta el rayar del alba. Como viese que no le podía, alcanzóle en la articulación del muslo, y se dislocó la articulación del muslo de Jacob mientras peleaba con él. Entonces dijo (el misterioso personaje): "Déjame marchar, pues raya el alba". Mas respondió Jacob: No te dejaré marchar sin que me hayas bendecido. El le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? Contestó: Jacob. Dijo él: Ya no se dirá tu nombre Jacob, sino ISRAEL, por cuanto has luchado con Elohim y con hombres y has vencido. Jacob entonces le preguntó y le dijo: ¡Declárame, por favor, tu nombre! Respondió: ¿Por qué me preguntas mi nombre? Y allí mismo le bendijo. Jacob denominó el lugar Penuel porque se dijo: He visto a Elohim, cara a cara (panim) y, sin embargo, ha quedado a salvo mi vida» (Gen 32,23-31)

El relato anterior [145], en que se describen los preparativos de Jacob para su encuentro con Esaú es un episodio singular, en el que se patentiza el carácter de los personajes y guarda coherencia con lo que se sabe de ellos. Esaú es la fuerza agresiva, ofendida, que impone terror; Jacob, en cambio, es la inteligencia, la astucia, y la constancia, las buenas formas, y termina por vencer. Tomará todas las precauciones, pero, además, intentará y conseguirá ganar la voluntad de su hermano.

La lucha y la victoria sobre aquel misterioso ser que le sale al encuentro presagiaba su éxito posterior. De hecho, según el relato [146], Esaú regresa a Seir y Jacob va a Sukkot, con lo que se da por terminado el conflicto.

Aunque sea de modo colateral, tienen importancia las tradiciones que explican el origen y la etimología de *Mahanayim* y *Penuel*. Son nombres de santuarios conocidos y de ciudades de relieve en la historia de Israel. Están todos a las puertas de la tierra de Canaán, en el camino natural que

145. Cfr. Gen 32,4-22.
146. Cfr. Gen 33,1-20.

viene de Mesopotamia. Mahanayim está situado en la orilla norte del río Yabboq; allí comienza Jacob a prepararse para el encuentro con su hermano. El nombre le hace proceder de «mahaneh» (campamento), aludiendo al grupo de ángeles en la visión de la escala. Penuel está situado al otro lado del río y deriva de *peney-el* (el rostro e Dios), aludiendo a la presencia del misterioso ángel con el que tiene que luchar Jacob.

En el relato el luchador que oculta su nombre parece ser que es Yahwéh representado por un ángel. La bendición que imparte a Jacob es respuesta a su oración [147]. Así se insinúa la compañía protectora de Dios al patriarca. Dios será protector de los que lleven el nombre de «Israel». Por tanto, los nombres de los lugares mencionados y el mismo nombre de ISRAEL («Dios es fuerte«) tienen aquí su etiología y su momento de conexión en la Historia Sagrada [148].

6. PERFIL DE JACOB

a) *Sus últimos años*

Después se narra la estancia del patriarca en Canaán, donde se conservan recuerdos de las inmigraciones patriarcales. Se nos habla de Siquem, donde erige un altar e invoca a «El», Dios de Israel [149].

Sin embargo, el resto de la vida de Jacob está íntimamente enlazado con la «historia de José». Era él, predilecto de su padre, lo que motivó la envidia de sus hermanos [150]. Jacob le envió de Hebrón a Siquem para visitarlos [151] y ellos, después de haberle vendido, devolvieron su túnica empapada en sangre a su padre que lo lloró por muerto [152]. Mostró también su predilección por Benjamín, cuando en apuros por

147. Cfr. Gen 32,10-13.
148. Algunos estudiosos actuales piensan que Jacob e Israel son dos antepasados diferentes, que la tradición hebrea fusionó al unirse los descendientes de ambos. Así CAZELLES, H., voz *Patriarches* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII (1966) 81-156. Se trata de hipótesis posible pero no probada y, quizá, no probable.
149. Cfr. Gen 33,18-20.
150. Cfr. Gen 37,1-11.
151. Cfr. Gen 37,12-14.
152. Cfr. Gen 37,31-35.

el hambre, envió a sus hijos por primera [153] y hasta por segunda vez [154] a Egipto en busca de alimento. Más tarde, invitado por el faraón [155] partió de Hebrón para Beersheba donde tuvo una visión, la última de las revelaciones divinas patriarcales:

«Puesto en camino Israel con todo cuanto poseía llegó a Beersheba, donde ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac. Elohim habló a Israel en las visiones de la noche y le dijo: ¡Jacob, Jacob! Contestó: ¡Heme aquí! Dijo él: Yo soy Ha-Elohim, el Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto, porque allí te constituiré una gran nación. Yo mismo bajaré contigo a Egipto y yo mismo te subiré de allí, y José pondrá su mano sobre tus ojos (para cerrarlos)» (Gen 46,1-4) [156].

Y así se dirigió con toda su familia a Egipto, según narra Gen 46. Recibido en audiencia por el faraón se estableció en el teritorio de Gosen, viviendo aún 17 años, encargando a José que lo llevara a enterrar al sepulcro de sus padres [157]. Antes de morir adoptó y bendijo a los dos hijos de José, Manasés y Efraím, dando al último la preferencia [158]. Finalmente, vaticinó sobre el futuro destino de sus hijos [159].

b) *La figura de Jacob*

Todas las tradiciones de Jacob no bastan para poder hacer una biografía del patriarca. Reflejan situaciones sociológicas de una época que con los recientes descubrimientos arqueológicos vamos conociendo mejor y, sobre todo, encierran un mensaje teológico.

Una figura aparentemente tan profana como Jacob sirve en la Historia Sagrada para visualizar la acción de Dios. Tienen especial carácter religioso los siguientes pasajes: la visión en Betel [160]; las teofanías de Mahanayim y Penuel [161]; la

153. Cfr. Gen 42,1-14.
154. Cfr. Gen 43,1-14.
155. Cfr. Gen 45,16-28.
156. Este texto es atribuido comúnmente a la tradición E.
157. Cfr. Gen 47.
158. Cfr. Gen 48.
159. Cfr. Gen 49.
160. Cfr. Gen 28,10-15.
161. Cfr. Gen 32.

oración de Jacob [162], y la renovación de las promesas a Abraham [163].

Son muchísimos los ecos de la figura del patriarca a lo largo de la *historia salutis*. Se pueden ver como más interesantes: Sap 10,9-12 y Eccli 44,23. Jacob es el patriarca que pone en conexión más tradiciones religiosas por su contacto con numerosos santuarios. Su Dios es el Dios de los padres, el Dios de Abraham y de Isaac y que también lo llama «el Potente de Jacob» [164].

162. Cfr. Gen 32.
163. Cfr. Gen 28,3ss; 13-15; 32,9-12; 46,3; 50,24.
164. Gen 49,24. Un tratamiento crítico extenso de los Patriarcas hebreos se encuentra en la voz *Patriarches*, citada, de H. CAZELLES, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII (1966). Muchos de los estudios posteriores se basan en éste.

32

LA ELECCION DIVINA DE MOISES Y LA PASCUA

1. Moisés y la salida de Egipto

Interesa especialmente su significado teológico y salvífico; pero este significado no tendría consistencia si no tuviera como fundamento un *acontecimiento histórico*. Existe una relación entre la historia humana y la historia religiosa de la salvación. Los acontecimientos por los que se va cumpliendo la salvación tienen un valor que de una manera impropia —o todo lo más análoga— podríamos denominar «quasi-sacramental». Es decir, los sacramentos —y análogamente los acontecimientos— exceden el *purum factum*, aunque precisan de ese *factum*, del acontecimiento histórico. No nos interesan tanto las particularidades del *purum factum* —como tampoco nos interesa analizar el agua del Bautismo—. Para el Sacramento basta con que se vierta el agua natural sobre el bautizando, junto con las palabras y la intención del ministro. Pues, de modo análogo, en la *historia salutis* basta con que se produzca un hecho natural en el que incidirá una acción sobrenatural: la intervención divina en aquella historia humana [165].

165. Una síntesis breve del estado de los estudios en torno a Moisés puede verse en Cazelles, H., (dir.), *Introducción Crítica al AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 54-57.

a) *Datos históricos*

El relato bíblico dice que Jacob con su familia entró en Egipto buscando refugio para sobrevivir al hambre de Palestina. Este hecho que la Biblia describe sin mayores particularidades puede encuadrarse, según la historia profana, con la entrada en Egipto de los Hicsos, pueblos pastores, nómadas, procedentes de las zonas desérticas y de otras zonas colindantes del Oriente Medio. La presión demográfica, entre otras causas, hace que hacia mediados del siglo XVII a.C. penetren en Egipto. Entonces el país tenía un régimen centralizado que, al caer, facilita a los invasores hacerse dueños de la situación.

Cuando el antiguo Imperio egipcio se viene abajo, durante varios siglos —cuatro aproximadamente— se forma una dinastía «bárbara», extranjera, que se aprovecha en gran medida de la organización anterior del Imperio. Es el momento en que los israelitas, inmigrados también, prosperan entre otros pueblos semejantes a ellos. Y esta situación dura hasta que se produce el movimiento egipcio de independencia nacional, con la consiguiente expulsión de los Hicsos y la constitución de un nuevo Imperio egipcio a orillas del Nilo. La gran figura de esta época es el faraón Ramsés II.

Durante cuatro siglos no sabemos por la Biblia nada de Israel. El faraón que entonces había hecho a José —el hijo de Jacob— su primer ministro, en tiempos de los Hicsos, ahora ya no es amigo de los hebreos. Esto corresponde a lo que desvela la historia profana. Con el cambio de régimen, el pueblo hebreo es sometido a la esclavitud. Esto es el *purum factum.* Nos interesa hacer notar que la Historia Sagrada prescinde de esos cuatro siglos, porque Dios parece que no interviene en este periodo de modo especial. Por eso, se omite el relato de los acontecimientos hasta que aparece en escena la figura de Moisés. Y entonces vuelve a los sucesos históricos.

Educado Moisés en la corte egipcia es, a la vez, enormemente celoso por su pueblo. Tiene que huir y recibe en el exilio una llamada divina, un mandato concreto de Dios. Ya estudiamos el pasaje de la zarza ardiente en el que Dios

se presenta a Moisés como el Dios de los padres y le revela su intimidad al comunicarle su Nombre: «Yo soy el que soy» [166]. La misión que le encomienda al mediador es sacar al pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto, porque se cumplirán las promesas que hizo a Abraham y a sus descendientes, de poseer la tierra de Canaán. Han pasado muchos siglos y Dios no se ha olvidado de la «promesa» hecha a los patriarcas. Advierte Yahwéh a Moisés que encontrará dificultades en su empresa, a la vez que le promete ayuda. Las intervenciones milagrosas ante el faraón constituyen el prólogo de la salida de Egipto para hacer de Israel su pueblo [167].

Se constituye, pues, una comunidad étnico-religiosa. De los clanes de Israel se pasará al *Qehal Yahwéh*, al pueblo de Dios. El término *qahal*, será traducido en los LXX por *ekklesía*, nombre profano con el que los griegos designaban la asamblea del *demos*; es la *ekklesía toû Theoû* o reunión del pueblo con fines religiosos. Constituye la preparación del nuevo pueblo de Dios que tomará el nombre de IGLESIA [168].

b) *Significación teológica del Exodo*

La salida de Egipto, junto a la Creación y a la elección de Abraham, constituye uno de los elementos claves de la fe de Israel. Ahora comienza propiamente la historia del pueblo escogido. Hasta este momento «no eran pueblo», sino una multitud de clanes en medio de una población egipcia. El EXODO origina y conduce la relación entre Dios y el pueblo a términos de *salvación*. Dios es desde entonces el *salvador* del pueblo [169].

Dos acontecimientos rodean y envuelven el significado histórico y religioso de la salida de Egipto bajo la conducción de Moisés. El primero es la PASCUA. La primera Pascua se

166 Cfr Ex 3,14

167 Una amplia síntesis de los resultados de las investigaciones acerca del paso de las tribus hebreas a la constitución del pueblo de Israel puede verse en SCHREINER, J., *Palabra y Mensaje del AT*, (cit en BIBLIOG I), pp 72-98

168 Cfr CASCIARO, J M., *El concepto de 'Ekklesía' en el AT*, en «Estudios Bíblicos» XXV (1966) 317-348 y XXVI (1967) 4-38

169 Cfr AUZOU, G., *De la servidumbre al servicio Estudio del libro del Exodo*, Ed Fax, Madrid 1972

celebró inmediatamente antes de la salida de Egipto: es el «paso» de Yahwéh, que eliminó a los egipcios y protegió a los hebreos [170]. El segundo es la ALIANZA del Sinaí; ya en el desierto, Yahwéh hace un pacto con el pueblo con un contenido moral. Ambos acontecimientos se sellan con un rito de «sangre» y otro de «banquete», y son los que llevan un mensaje divino que alcanzará su plenitud y su cumplimiento en el Nuevo Testamento, en Jesucristo.

3. La institución de la fiesta de la Pascua [171]

a) *La Pascua y su significado*

En la salida de Egipto hay ya un momento de enorme significación salvífica: la PASCUA. Este término procede del griego *pasja* (LXX) en el AT, equivalente de la voz aramea *pashâ* y la hebrea *pesaj*. Las discusiones sobre el origen etimológico de esta voz no han terminado y tampoco nos importan demasiado. Quizá sea una fiesta beduina de primavera.

Las páginas bíblicas que relatan la salida de Egipto ponen el acento en la intervención de Dios en la liberación del pueblo de Israel. Tal intervención no sólo se manifiesta en los milagros, en lo prodigioso, sino también en la providencia ordinaria, en la que se insinúa la mano protectora de Dios. Las narraciones del Exodo, como las referentes a los Patriarcas hebreos del Génesis, fueron transmitidas a través de una tradición oral y luego puestas por escrito; no puede, por tanto, exigírseles una exactitud meticulosa, ni negárseles una fidelidad sustancial [172].

La Pascua es uno de los grandes acontecimientos ocurridos en los albores de la vida de Israel [173]. Es, según la etimo-

170 Cfr Fanuli, A., *La Pasqua nel contesto dell'Exodo* (Ex 11,1-13,16), en AA VV, *Il Messaggio della Salvezza*, (cit en Bibliog I), vol 4, pp 418-477

171 Cfr Ex 12,1-3, Ex 12,18, Dt 16,1-8, Num 28,16-25, Lev 23,5-8, Ez 45, 21-24, Mt 26,17, Lc 22,15-16, 1 Cor 5,7

172 Cfr Spadafora, F, voz *Pascua*, en Spadafora, F (dir), *Diccionario Bíblico*, (cit en Bibliog III), pp 460-462

173 Cfr Pirot, L, voz *Pascua*, en *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, (cit en Bibliog I), vol 1, cols 153-159

logía popular, el *paso* del Señor durante la última plaga, motivada por el endurecimiento del faraón, que no deja salir a los hebreos de su país tras los ruegos de Moisés. El rito pascual consistió en el sacrificio de un cordero, con cuya sangre se rociaban las jambas y el dintel de las casas hebreas. Esa era la señal salvífica: la «sangre del cordero». En la legislación mosaica posterior se especificarán otros detalles rituales. A veces, la palabra *pascua* se refiere directamente al cordero sacrificado para la fiesta [174]. En el NT la Pascua es el rito y es también el mismo Cristo: «Nuestro cordero pascual inmolado es Cristo» [75]. Otras veces el término comprende el conjunto de hechos trascendentes ocurridos a la salida de Egipto: la celebración de la Pascua, el paso de Yahwéh y el paso del Mar Rojo. De todos modos, la reconstrucción histórico-crítica de los orígenes y desarrollo de la Pascua son complicados [176].

La liberación de Egipto es «tipo» de la liberación o Redención operada por el Mesías. Se dan, efectivamente, unas conexiones muy profundas entre el AT y el NT. La verdadera liberación es la producida por la «nueva Pascua» al morir el Cordero que quita el pecado del mundo [177]. Santo Tomás dio una fórmula muy breve para indicar el sentido tipológico. En la Sagrada Escritura —decía el Aquinate— hay cosas (*res*) que significan, a su vez, otras cosas (*alias res*). Esto es la tipología. Por contraste con el sentido literal, en el que las palabras (*litterae*) significan las cosas [178].

Multitud de textos bíblicos aludirán a la Pascua. Va a tener una resonancia enorme en todo el AT. Y a partir de la salida de Egipto se establecerá el rito religioso fundamental de Israel, en torno al que girará la antigua liturgia hebrea [179]. También, después el «misterio pascual» será el centro de toda la liturgia cristiana: la Pasión, Muerte y Resu-

174 Cfr Ex 12,21 COUROYER, B , *L'origine egytienne du mot «Paque»*, en «Revue Biblique», 62 (1955) 481-496

175 Cfr 1 Cor 5,7

176 Cfr VAUX, R DE, *Instituciones del AT*, (cit en BIBLIOG I), pp 610-620

177 Cfr BAUER, J B , voz *Cordero de Dios*, en IDEM, (dir), *Diccionario de Teología Bíblico*, (cit en BIBLIOG III), cols 218-220

178 Cfr *S Th* I, q 1, a 10

179 Cfr IMSCHOOT, P , *Teología del AT*, (cit en BIBLIOG I), pp 543-552

rrección del Señor formarán el núcleo de la nueva economía salvífica.

b) *La institución de la primera Pascua*

Para la primera Pascua el texto bíblico fundamental es el capítulo 12 del libro del Exodo [180], perteneciente a la tradición sacerdotal (P), y son complementarios Lev 23,5-8 y Num 28,16-25, también de la misma tradición:

«Yahwéh habló a Moisés y Aarón en el país de Egipto, para decir: "Este mes será para vosotros comienzo de los meses; el primero de los meses del año será para vosotros. Hablad a toda la comunidad de Israel diciendo: El diez de ese mes tome cada uno una res lanar por casa paterna, una res lanar por casa. Si la casa fuera demasiado exigua para una res lanar, la tomará junto con el vecino más próximo a su morada, teniendo en cuenta el número de personas; al talle de lo que cada cual pueda comer haréis el cálculo para la res lanar. Vuestra res lanar será sin defecto, macho, de un año; la podréis coger de entre los corderos o los cabritos. La reservaréis hasta el día 14 de este mes; entonces toda la comunidad de Israel la degollará al crepúsculo vespertino Luego se tomará de la sangre y se la pondrá sobre las dos jambas y el dintel de las casas donde la han de comer. Aquella noche se comerá la carne asada al fuego, con panes ázimos y hierbas amargas. No comeréis de ella nada crudo ni hervido en agua, sino asada al fuego; su cabeza, con sus patas y sus entrañas. No dejaréis nada de ello para la mañana siguiente, y lo que de ello hubiere sobrado para la mañana siguiente lo quemaréis al fuego. Y lo habéis de comer así: ceñidas vuestras cinturas, vuestras sandalias calzadas y vuestro bastón en la mano; y lo comeréis deprisa; es la Pascua de Yahwéh!"» (Ex 12,1-11).

«Este mes será para vosotros el comienzo de los meses». Se va a introducir una modificación en el cómputo del comienzo del año religioso: será la primavera y estará en función de las «primicias» maduras de los cereales [181]. Comenza-

180 Este capitulo es uno de los mas complejos del libro por su elaboracion y reelaboracion, con cuatro temas fundamentales el sacrificio pascual, los acimos, la matanza de los promogenitos y la salida triunfal de Egipto Cfr PROFS DE LA COMPA NIA DE JESUS, *La Sagrada Escritura*, (cit en BIBLIOG II), vol 1, p 385

181 En Egipto, por ejemplo, el año comenzaba a contarse desde el comienzo de la inundacion, que solia iniciarse alrededor del 19 de julio En Babilonia comenzaba en primavera Entre los semitas, al comienzo del otoño

rá en el mes de *abib,* o de las espigas, que abre la primavera en Palestina [182]; mucho más tarde, durante el exilio babilónico, el mes de *abib* cambió su nombre por el de *nisán.* El primero de nisán será, pues, el día primero del año judío.

La selección del cordero pascual. Se trata de una *'dh, 'edah* (comunidad) organizada, con marcados rasgos sociales y religiosos y dividida jurídicamente por *bet 'abot* (casas de los padres) o familias, y *byt* (casas o viviendas). Se ha de computar por orden de cabezas de familia el número de los que podrán comer del cordero, sin dejar nada, incluyendo niños y ancianos [183]. La víctima debe ser una *seh* (res) o cabeza de ganado menor —prevaleció el cordero—. Se citan las cualidades: *tamim* (sin tara o defecto) [184], porque se ha de ofrecer como cosa sagrada a Dios; ha de ser *zakar* (macho) [185] y ha de ser de un año de edad [186].

Aquella primera Pascua había sido excepcional y providencial. A partir de entonces, la fiesta y el rito de la Pascua marcarán el comienzo de una nueva etapa en la historia de Israel como pueblo escogido por Dios.

Sigue el relato institucional:

«Ese día será para vosotros memorable y lo festejaréis como fiesta en honor de Yahwéh; en vuestras sucesivas generaciones, como institución perpetua lo habéis de festejar. Comeréis panes ázimos siete días. Desde el primer día haréis desaparecer la levadura de vuestras casas; pues cualquiera que coma pan fermentado desde el primer día al séptimo, tal persona será extirpada de Israel Además el primer día tendréis una convocación santa y otra asamblea santa el día séptimo. En ellos no se hará trabajo alguno; únicamente lo que haya de ser comido por cada persona, eso sólo podrá prepararse para vosotros» (Ex 12,12-16).

182 Cfr Ex 13,4, 23,15, 34,18 Cfr HENNINGER, J , *Les fêtes de printemps chez les Semites et la Pâque israelite*, en «Etudes Bibliques», (cit en BIBLIOG IV), Paris, 1975

183 Mas tarde se fijo en diez personas por cordero, que era el numero mínimo para formar una comunidad legal Cfr FLAVIO JOSEFO, *De Bello Iudaico*, 6,9,3

184 Esto fue norma general para las reses destinadas al sacrificio cfr Lev 22,19-25, donde se da un elenco de los defectos que excluyen a la victima sacrificial

185 Se consideraba siempre superior a la hembra cfr Lev 1,3, 22,19

186 Es decir, de un año de edad o tal vez nacido dentro del año, cosa que varia en otros sacrificios (Lev 22,27) No se dice que sea primogenito, de donde se ve claro que el precepto pascual y la ley de los primogenitos son dos cosas de origen distinto

El israelita debe ponerse en la situación de sus antepasados cuando vivieron el acontecimiento. Esa instrucción se lee siempre en la celebración tradicional judía de la Pascua. El varón más joven de los asistentes debe preguntar al cabeza de familia: ¿Por qué celebramos esta fiesta? Entonces el padre debe explicar su significado e intentar poner a todos en aquella situación.

Yahwéh «pasó por alto» las casas de los israelitas aquella noche [187]. Como fecha se fijó la primera luna llena después del equinoccio de primavera; es decir, el 14 del primer mes, llamado Abib y más tarde Nisán [188] que corresponde siempre a marzo-abril.

La sangre desempeña un papel muy importante [189]; significa que Yahwéh no hirió las casas de los israelitas por estar marcadas por dicha sangre [190]. Se habla del temido «angel exterminador» o del «destructor» [191], pero sabiendo que era el ejecutor del castigo divino contra Egipto.

Otro símbolo muy gráfico: La ropa propia del pastor, siempre vestido y pronto para la marcha y el pan sin levadura —corriente entre los nómadas— significan la premura ante la inminente salida. Las víctimas del sacrificio pascual son reses del ganado menor, asadas y comidas de noche sin quebrarles hueso alguno.

De esta manera se enseñó a Israel a poner en relación la Pascua y la historia de la salvación y a considerar el valor religioso de este sacrificio. La Pascua era, en primer lugar, un memorial del pasado; esto es, de la ayuda de Dios y de la liberación de la esclavitud de Egipto para mantener la fidelidad a la Alianza divina. Pero, además de *memorial*, era

187 Cfr Ex 12,27 FÜGLISTER, N, *Passah*, en «Sacramentum Mundi», vol 3, (cit en BIBLIOG IV), pp 1039-1048

188 Cfr Ex 12,2 Cfr GASTER, Th H, *Passover Its History and Traditions*, New York 1949

189 En Oriente se concedio a la sangre un valor especial se pensaba que cerraba la entrada a los malos espiritus En Babilonia untaban o rociaban con ella las puertas para este fin, y los arabes seguian costumbres semejantes Cfr MARTIN, F, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (cit en BIBLIOG IV), p 257

190 Cfr Ex 12,13

191 Cfr Ex 12,23

192 Cfr CAZELLES, H, voz *Sacrificio*, en BAUER, J B (dir), *Diccionario de Teologia Biblica*, (cit en BIBLIOG III), cols 958-961

algo más: cuando Israel celebraba la Pascua estaba entrando cada uno dentro del mismo suceso salvífico y participando en él. La *liturgia pascual actualizaba* el recuerdo del pasado, pero lo hacía presente [193]. Así lo explica la *Mishnáh*.

Finalmente, la Pascua se proyecta hacia el futuro. En efecto, Israel expresaba con la fiesta y el rito su esperanza en una *salvación* futura, porque era celebrada en la expectación de una nueva visita salvadora de Dios. Este carácter se acentuó, quizás, en los últimos tiempos antes de Cristo.

3. Significado de la Pascua cristiana

Lo anterior nos permite enmarcar la Pascua cristiana. Arranca de aquí, de la situación en que fue instituida mediante el sacrificio de un animal. Ahora, en la nueva Pascua, es sustituido nada menos que por el mismo Jesucristo: su Sacrificio es el pleno cumplimiento de aquella antigua liberación. La Humanidad estaba sometida a la esclavitud del pecado, pero Jesucristo, el verdadero Cordero Pascual, es sacrificado; y tal sacrificio tiene valor redentor para toda la humanidad, dando así el verdadero y último sentido a la Pascua hebrea, que era sólo un anticipo o «tipo» del rito real y básico de la Redención [194].

Por eso, en la Santa Misa se hace una instrucción parecida a la judaica [195]. Aquella instrucción judía barruntaba, pues, algo de lo que ahora es una actualización perfecta.

La Pascua antigua adquiere de este modo su pleno sentido en la Nueva Pascua. Se produce así un círculo hermenéutico entre los dos Testamentos. El primero tiene su indudable valor, pero lo importante y definitivo se halla en el segundo. Por eso, una relectura de la Pascua Antigua a la

193. Cfr. Ex 13,8.

194. Cfr. Bonnard, P-E., voz *Pascua* en Leon-Dufour, X., (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, (cit. en Bibliog. III), pp. 574-578.

195. No es sólo un «memorial» o representación de algo que sucedió en el Calvario, sino que se vuelve a hacer, aunque de modo incruento, al actualizar el mismo sacrificio de la Cruz. El sacerdote católico, por tanto, no realiza el sacrificio de la Misa «modo histórico», como mero relato de algo que sucedió en el pasado, sino que identificándose con Cristo Sacerdote, es decir, *in Persona Christi*, actualiza el sacrificio del Calvario en el altar.

luz de la Nueva, aclara y profundiza mucho más aquella. Por esta razón en la liturgia de la Iglesia —durante el Triduo Pascual sobre todo— se mezclan las lecturas del AT y NT en los oficios de la Pascua.

4. La Pascua en el AT

a) *La Pascua en la vida de Israel*

Al principio la Pascua era tal vez el único sacrificio de Israel. Aunque no hay pruebas claras, es probable que desde la entrada de los israelitas en Canaán hasta la Monarquía la Pascua fuera celebrada en el santuario central, el del Arca. Se trataba de una fiesta celebrada en común [196]. Parece ser que poco a poco, tras la entrada en la Tierra Prometida y la sedentarización, el culto se fue descentralizando y la Pascua volvió a ser una fiesta familiar como al principio, si es que había dejado de serlo. Podemos pensar que durante la Monarquía sufrió un cierto declive, porque es difícil explicar las pocas referencias de los libros históricos del AT a la Pascua.

Uno de los grandes impulsos para la celebración de la Pascua en tiempos avanzados de la Monarquía, fue dado por la llamada «escuela deuteronómica», ya que se declara entonces que el Templo de Jerusalén es el único lugar donde se podía celebrar la Pascua [197].

«Guarda el mes de Abib y celebra la Pascua en honor de Yahwéh, tu Dios; porque en el mes de Abib te sacó de Egipto Yahwéh, Dios tuyo, en la noche. Inmolarás como Pascua a Yahwéh, tu Dios, ganado menor y ganado mayor, en el lugar que haya escogido Yahwéh para hacer morar allí su Nombre. No podrás comer con ella pan fermentado; durante siete días comerás en ella ázimos en calidad de pan de aflicción —porque deprisa saliste del país de Egipto— a fin de

196. Cfr. Vaux, R. de, *Instituciones del AT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 615-620.

197. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio...*, (cit. en Bibliog. IV), pp. vol. 4, pp. 426-438. Se analizan los principales textos de tradición D relativos a la Pascua. Es decir, Dt 6,16,1-8.16 (la Pascua y los Azimos en el santuario nacional), la Pascua «histórica» en 2 Reg 23,21-23 y Ios 5,10-12; y el añadido deuteronomista sobre la Pascua correspondiente a Ex 12,24-27a. Finalmente, lo que llaman añadidura deuteronomista sobre los Azimos y ley de los primogénitos de Ex 13,1-16.

que recuerdes todos los días de tu vida el día de tu salida del país de Egipto» (Dt 16,1-4).

La reforma deuteronómica llevó consigo algunas innovaciones, pero más bien de detalle. Así quedó fijado el mes en que debía ser celebrada; no un día concreto al tener que acudir todo judío a Jerusalén para celebrarla. Además la víctima podía ser un buey, esto es, ganado mayor. A la mañana siguiente cada uno regresaba a su casa.

«No se verá levadura en todo tu territorio durante siete días, y de la carne que hayas sacrificado en la tarde del día primero nada sobrepasará la noche para la mañana siguiente. No podrás sacrificar la Pascua en cualquiera de tus ciudades que Yahwéh, tu Dios, te otorga, sino tan sólo en el lugar que haya elegido Yahwéh, tu Dios, para hacer allí habitar su Nombre; sacrificarás por la tarde, al ponerse el sol, tiempo de tu salida de Egipto. La cocerás y la comerás en el lugar que Yahwéh tu Dios haya elegido, y a la mañana siguiente podrás regresar y marchar a tus tiendas. Siete días comerás tus ázimos y al día séptimo habrá una asamblea en honor de Yahwéh, tu Dios; no realizarás trabajo alguno» (Dt 16,5-8).

Según se lee en 2 Chr 30 habría sido el rey Ezequías (716-687 a.C.) el primero en celebrar la Pascua según el nuevo ritual; pero el texto es discutido. El rey Josías (640-609 a.C.) sí celebró de este modo la Pascua, según narran 2 Reg 23,21-23 y 2 Chr 35.

Como consecuencia de la centralización de la Pascua en el Templo, la función de los sacerdotes y levitas se hará mucho más activa en este rito, sobre todo en relación con la aspersión de la sangre [198].

b) *Pascua y fiesta de los Azimos*

Los Azimos parece ser que era una fiesta de los agricultores, paralela a la Pascua, más bien propia de pastores, que marcaba el comienzo de la recolección, cuyas primicias se ofrecían a la divinidad. Esta fiesta fue incorporada a la *histo-*

198. Cfr. 2 Chr 30,16; 35,11. Cfr. BARROSE, T., *La Pasqua e il banquetto pasquale*, (cit. en BIBLIOG. IV).

ria salutis, dándole un sentido netamente religioso y conectándola con la salida milagrosa de Egipto [199]. En efecto, de hecho no figura en los más antiguos calendarios litúrgicos; sólo hablan de los Azimos, las Semanas y los Tabernáculos o Tiendas, como tres grandes fiestas anuales con peregrinación al Santuario [200].

Con el tiempo la Pascua se fusionó con la fiesta de los Azimos: las circunstancias comunes favorecían tal unión [201]. En realidad, tal como se lee en el libro de los Números, la Pascua se inmolaba al atardecer del día 14 de Nisán y el día 15 comenzaba la fiesta de los Azimos:

«En el mes primero, a catorce días del mes, es la Pascua de Yahwéh. El día quince de ese mes es la fiesta; se comerán ázimos durante siete días. El día primero habrá asamblea santa; no haréis ninguna obra servil. Ofreceréis en sacrificio ígneo como holocausto a Yahwéh, dos novillos, un carnero y siete corderos añales sin defecto. Su oblación será flor de harina amasada en aceite; tres décimos por el novillo y dos décimos por el carnero habéis de ofrecer. Sendos décimos ofreceréis para cada cordero de los siete corderos. Además un macho cabrío en sacrificio por el pecado para hacer expiación por vosotros. Haréis tales ofertas sin contar el holocausto de la mañana, que forma parte del holocausto perpetuo. Tal haréis cada uno de los siete días: es un alimento, sacrificio ígneo en olor grato para Yahwéh. Se hará con su libación, además del holocausto perpetuo. En el séptimo día celebraréis una asamblea santa y os abstendréis de todo trabajo servil» (Num 28,16-25).

Para algunos autores la fusión habría sido hecha después de Josías y antes del Destierro atribuyéndola a la *Ley de Santidad*, donde ya aparecen juntas:

«En el mes primero, a catorce del mes, al crepúsculo será la Pascua de Yahwéh. El día 15 de ese mismo mes será la fiesta de los Azimos en honor de Yahwéh; siete días comeréis ázimos. En el primer día tendréis una asamblea santa: no realizaréis ninguna clase de

199. Cfr. VAUX, R. DE, *op. cit.*, pp. 617-620.

200. Cfr. Ex 23, 14.17; 34,23. Cfr. OLAVARRI, E., *La celebración de la Pascua y Acimos en la legislación del AT*, en «Estudios Bíblicos», 30 (1971) 231-268.

201. Cfr. BONNARD, P-E., voz *Pascua*, en LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 647-651.

obra servil. Ofreceréis sacrificio ígneo a Yahwéh durante siete días; en el día séptimo habrá asamblea santa; ninguna obra servil ejecutaréis» (Lev 23,5-8).

De todos modos en el libro de Ezequiel ambas fiestas están claramente fusionadas. Es una muestra de la resonancia de la fiesta de la Pascua en los escritos proféticos:

«El primer mes, el día catorce del mes, celebraréis la Pascua, fiesta de siete días; se comerá pan sin levadura. En aquel día el príncipe ofrecerá por él y por todo el pueblo del país, un novillo en sacrificio por el pecado; y durante los siete días de la fiesta celebrará holocausto a Yahwéh: siete novillos y siete carneros sin defecto cada uno de los siete días, además de un macho cabrío cada día en sacrificio por el pecado. Y en concepto de oblación ofrecerá un "efah" por novillo y un "efah" por carnero y un "hin" de aceite por "efah"» (Ez 45,21-24).

Al regreso de Babilonia los hebreos continuaron celebrando la Pascua tal como se relata en el libro de Esdras [202]. La Pascua entonces ya aparece como la fiesta por antonomasia, de modo que llegó a ser legislado que aquel que, pudiendo, no la celebrase debía ser exterminado. Sólo los circuncidados podrán celebrarla. La víctima se comía dentro de la casa y no se podía sacar nada fuera de ella. Por eso, llegó a celebrarse incluso fuera de Jerusalén.

c) *La Pascua y la tradición rabínica*

El tratado *Pesahîm* de la *Mishnáh* nos informa de cómo era la celebración de la Pascua en el judaísmo; puede completarse, además, con los datos que aportan tanto Flavio Josefo como Filón. Incluimos aquí estos pormenores porque nos permiten comprender mejor el contexto de la celebración pascual que pervive hasta los tiempos de Jesucristo y ahondar en el significado de la Pascua cristiana. Los puntos importantes en los que consiste el rito pascual según la tradición sacerdotal son [203]:

202. Cfr. Esd 6,19-22. Cfr. SCHILDENBERGER, I., *La Pasqua ebraica come memoriale*, en «Parole di vita», 11 (1966) 100-101.
203. Cfr. GARZON, B.A., voz *Fiestas judías*, en GER, 10 (1979) 95-97.

1) La víctima era sacrificada en el Templo y luego asada y comida en casas particulares, donde se reunían no sólo por familias naturales, sino también por grupos convencionales de personas.

2) La víctima era sacrificada por el mismo fiel que la traía, mientras que los sacerdotes derramaban su sangre en el altar y quemaban la grasa.

3) La comida se celebraba siempre a la puesta del sol y quedaba enmarcada entre «las cuatro copas» de rigor:

a) Al comenzar se servía la primera, que, tras ser bendecida, era bebida. Entonces se servían legumbres y salsa, distribuidas por el que presidía tras una acción de gracias. En ese momento se traía el cordero pascual, comenzando la explicación de la ceremonia por el que presidía la cena;

b) Se bebía la segunda copa. Tras el lavatorio de manos y la oración de alabanza, se comía el cordero, acompañado de hierbas amargas y pan ázimo;

c) Se servía la tercera copa y se daban gracias a Dios.

d) Finalmente, se bebía la cuarta copa.

4) La cena era acompañada por el rezo del Hallel, es decir, los salmos 113-118, divididos en varias partes.

5) En cuanto al ritual, ya no era una comida hecha aprisa y en actitud de marcha, sino un banquete al estilo de la época, recostados sobre divanes.

Este modo de celebrar la Pascua duró hasta el año 70 d.C. A partir de esta fecha, al no poder ser inmolado el cordero, la cena pascual tomó el carácter de una comida familiar con cierta solemnidad.

5. La Pascua en el nuevo Testamento

Jesús cumplió de hecho durante su vida la obligación religiosa de subir a Jerusalén para la Pascua, tanto de muchacho [204], como después durante su ministerio público [205]. Fue con ocasión de una Pascua cuando murió.

Precisamente en la última cena pascual, el Señor intro-

204. Cfr. Lc 2,41ss.
205. Cfr. Ioh 2,17.23.

dujo cambios esenciales y transformó su sentido religioso. Aunque no hay un acuerdo entre los críticos sobre la fecha exacta en que se celebró y el carácter de dicha cena, sí lo hay en que, al menos, se trata de una comida solemne de despedida, celebrada dentro del marco y ambiente de la Pascua judía. Si los Evangelistas no mencionan más explícitamente la Pascua judía y su ritual, se debe probablemente a su interés primordial por narrar la institución de la Eucaristía.

Es evidente que Jesús dio un nuevo sentido a la cena pascual, y esto es lo que realmente importa. En el transcurso de la misma Jesús dio a los suyos el Pan y el Vino, transformados en su Cuerpo y en su Sangre, como comida y bebida.

«Y tomando el cáliz y habiendo dado gracias, se lo dio diciendo: Bebed todos de él; porque ésta es mi Sangre de la nueva Alianza, que es derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26,27).

De este modo, tomaba el puesto del cordero pascual judío. Más todavía. Según la interpretación que se desprende del conjunto del Nuevo Testamento [206], Jesús al instituir la Eucaristía descubrió el sentido de su muerte: El se ofrecerá en la Cruz a Dios como víctima para la salvación de los hombres. En consecuencia, Cristo sustituía así la víctima de la Pascua judía al convertirse a la vez en la víctima inmolada (en la Cruz) y el cordero comido en la cena pascual (Eucaristía).

A partir de ahora los cristianos tendrán su nueva y peculiar Pascua. Y, además, así como la antigua Pascua judía recordaba y actualizaba la liberación providencial de la esclavitud, la nueva Pascua recordará y actualizará la liberación del pecado o REDENCIÓN de todos los hombres mediante el Sacrificio de Cristo en la Cruz.

«Y les dijo: Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que no la volveré a comer hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios» (Lc 22,15-16).

206. Cfr. 1 Cor 5,7-8; Ioh 1,29.36; 19,14.36; Apc 5,6-14; 14,1-5; 17,9-15; 19,5-9; 21,1-22,5; etc.

El «reino» comienza, pues, con la Primera venida de Cristo y alcanza su plenitud con la Segunda. En esta última ya no habrá sacrificio, porque estará ya consumado en cuanto a su aplicación. Y decimos «en cuanto a su aplicación» porque en cuanto a su valor absoluto está ya terminado.

Cristo no dejó nada por hacer, realizó *la Redención* de una vez para siempre. Los hombres podemos llamarnos corredentores en el sentido de su aplicación, no en el del acabamiento; es decir, unimos nuestros pobres méritos a los de Cristo, que son infinitos, superabundantes.

Los judíos entendían que había dos edades en la salvación del mundo: desde la Creación hasta el Mesías, y desde el Mesías hasta el fin del mundo. Esto es válido, pero con una particularidad: en el Cristianismo se dan tres etapas (Creación, Encarnación, Venida gloriosa o Parusía). Entre la primera y la segunda Venida está «el tiempo de la Iglesia» cuya duración no conocemos porque Cristo no nos lo reveló. Al principio algunos cristianos pensaron que estaba muy próxima la Parusía; pero no era más que un deseo.

No conocemos los límites de la Historia, ni en su origen ni en el final. Para cada individuo, en cambio, es claro el origen y el final o encuentro con Cristo; la escatología individual llega con la muerte, al final de nuestros días en la tierra.

33

MOISES, EL HOMBRE DE LA ALIANZA

1. La Alianza y las alianzas [207]

a) *Etimologías*

La Alianza constituye un acontecimiento de tal magnitud que está vigente a lo largo de todo el Antiguo Testamento y también del Nuevo. No es que todos los pasajes se refieran explícitamente a la Alianza, pero de modo implícito la están suponiendo. Israel es en el AT «el pueblo de la Alianza», de la alianza sinaítica fundamentalmente. Y en la conexión entre los dos Testamentos —de continuidad y de discontinuidad— la Iglesia es el pueblo de la Nueva Alianza, fundado por Jesús.

A la palabra latina *testamentum* correponde la griega *diatheke*. Interesa recordar que esta última es la traducción del término hebreo *berît*, cuyo significado es «pacto» o «alianza». También se dice *foedus* en la lengua latina. La etimología de *berît* es incierta; procede de la raíz *brh*. Unos se inclinan por el significado de «cortar», aludiendo a los animales en el rito del pacto. Otros, en cambio, sugieren que procede del verbo «atar»; e incluso no faltan quienes lo relacionen con el verbo «comer», como su significado propio, ya que toda alianza llevaba consigo una comida sacrificial.

207. Cfr. Ex 19-24; 32-34; 40; Ier 31,31-34; Mt 26,26-29; Hebr 8,6-10.18.

Es claro que la alianza llevaba consigo la unión de los que pactaban; venían a ser una misma familia, produciéndose algo semejante a lo que ocurre con los vínculos de la sangre. Tiene, no obstante, en general un sentido más amplio, aunque se creaba, sin duda, entre los pactantes un vínculo de mutua pertenencia.

Por todo esto, en su origen es más fiel traducir «alianza»; la palabra «testamento» es válida también porque viene a testificar la voluntad y el testimonio de los pactantes. Y en este sentido se habla de *testamentum*, como voluntad de ambas partes de establecer unas relaciones. Tales relaciones, como es el caso de Yahwéh e Israel, son religiosas y conllevan una exigencia también extrarreligiosa: primero moral y, después, social y política, siempre en el contexto primordialmente religioso [208].

Las páginas del AT están llenas de alianzas humanas; pero, aun realizándose entre pactantes humanos, tenían un carácter sagrado y se llevaban a cabo ante la presencia de Yahwéh. Y no siempre se hacían entre iguales. Por ejemplo, en los llamados «pactos de vasallaje» el inferior pedía la alianza comprometiéndose a determinadas cláusulas; y, por su parte, el soberano se comprometía a proteger a su vasallo. Esto nos acerca más al tipo de alianza como la sinaítica: es un pacto entre desiguales, Yahwéh y el pueblo de Israel a través de Moisés [209].

En efecto, la alianza entre desiguales puede llevar consigo también una relación de amistad. En el ámbito de la cultura griega la amistad entre el señor y el siervo no era posible, porque a éste no se le consideraba persona con todos sus derechos. En la mentalidad y costumbres hebreas esto era posible ya que el siervo era protegido por el clan o familia y sirve al clan, pero el clan le sirve también a él.

En el ámbito de la cultura y costumbres del «desierto» aún se comprende mejor. En hebreo el siervo se llama *'ebed* y se aplica a cada uno de los que forman parte del pueblo e

208. Cfr. SCHILDENBERGER, J., voz *Alianza*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), pp 31ss.

209. Cfr. GONZÁLEZ LAMADRID, A., art. *Alianza*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. III), vol. 1, cols. 350-362.

incluso al pueblo en general. Algo parecido sucede con el término griego *pais*, que en sentido lato significa «muchacho» y se aplica desde el criado hasta el hijo en el ámbito familiar. Un ejemplo típico es la traducción por los LXX de *'ebed* por *pais*: en el Salmo 2 cuando dice «Tú eres mi hijo». Pues bien, en términos de la Antigua Alianza, Israel es el *pais*, el siervo; y Yahwéh es el *kyrios*, el Señor. Elohim, en cambio, suele ser traducido por *Theos*.

Por tanto, los textos sagrados reflejan todavía un ambiente seminómada, en vísperas de la sendentarización. Las investigacione históricas y arqueológicas de las últimas décadas nos han proporcionado una valiosa información sobre los pactos o alianzas en el Antiguo Oriente, al descubrirse los códigos hititas o heteos. No es que el conocimiento de estos pactos hititas produzcan una nueva comprensión de la Alianza, pero ayuda a situarla dentro de la historia humana, de una manera más concreta y con la apoyatura sociológica de la época.

Las instituciones evolucionan lentamente en aquella época. Por eso, no influye mucho que el momento cronológico entre el pacto heteo y el sinaítico sea distinto. Las coincidencias son muchas: cómo se organiza la familia, qué servicios presta el vasallo al señor; qué garantías ofrece el señor a su siervo, etc. La Alianza del Sinaí, sin embargo, trasciende de las circunstancias históricas para tener una proyección religiosa que perdurará durante siglos y que es figura de una Nueva Alianza enteramente sobrenatural en el NT.

b) *Los ritos en las alianzas*

Para entender mejor el rito de la Alianza sinaítica, conviene conocer cómo eran los ritos con los que se sellaban las alianzas humanas [210]. De modo esquemático señalaremos los siguientes:

1) Unas veces las partes se obligaban mediante un *juramento*, como se lee, por ejemplo, en Ez 17,18.

2) Otras, *estrechándose las manos*, como se lee en 2 Reg 10,15.

210. Cfr. GILBERT, J.-GRELOT, P., art. *Alianza*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), pp. 59-66.

3) También mediante el *intercambio de regalos*, que simbolizan la mutua entrega, como sucede en el caso de Jonatán y David [211].

4) Se comparte en ocasiones la *sal*, poniendo una nota de perennidad a la alianza [212].

5) Un rito muy corriente era *despedazar* a los animales del sacrificio y pasar por medio de ellos, asumiendo así la maldición de ser partido en dos en caso de infidelidad [213].

6) Muy común era el rito de la *sangre*. Como se tenía por sede de la vida, se derramaba sobre el altar del sacrificio y se rociaba a los participantes para indicar así la unidad vital que se establecía entre los pactantes [214].

7) Sin embargo, el rito más corriente era el *banquete* sacrificial. Por la común participación de una misma comida se establecía una relación íntima entre los comensales, considerando horrible traición la del que quebranta una alianza habiendo participado en este rito. Por eso exclama el salmista: «Hasta mi amigo, en quien yo confiaba, el que mi pan comía, levanta contra mí su calcañar» [215]. Esta misma idea la expresa Cristo en la Ultima Cena refiriéndose a Judas [216].

8) No solía faltar en los pactos la erección de un *memorial*, plantando un árbol, erigiendo un altar o una estela [217].

2. La Alianza del Sinaí

a) *Los precedentes de la Alianza sinaítica*

Estos usos van a influir en las relaciones de Dios con los hebreos y con los hombres en general.

Desde el principio existe un designio por parte del Creador para atraerse al hombre, una preferencia por él, un sentimiento de misericordia, a pesar de que el hombre no sabe reconocer y corresponder a ese amor entrañable de Dios. Po-

211. Cfr. 1 Sam 18,4.
212. Cfr. Num 18,9; 2 Chr 13,5.
213. Cfr. Ier 34,18.
214. Cfr. Ex 24,3-8; Gen 15,9.
215. Cfr. Ps 40,10.
216. Cfr. Ioh 13,18.
217. Cfr. Gen 21,33; 31,48.

demos hablar de una primera «alianza» de Yahwéh con el primer hombre en el Paraíso, creado a su imagen y semejanza. Tras la caída original, hay una promesa de salvación. Llega un momento en que la maldad del hombre es tan grande que entristece el corazón del Creador hasta el punto de arrepentirse de haberlo creado. Pero bastó la presencia de un hombre justo, Noé, para que no llevase a término la aniquilación total. Y después del castigo del Diluvio, Yahwéh establece una alianza con Noé, por la que se compromete a no volver a castigar al hombre de ese modo; como señal del pacto pone su arco iris que abraza cielo y tierra, recuerdo perenne de su promesa [218]. Aquí, como en otras ocasiones, la alianza partirá de la iniciativa amorosa y gratuita de Dios.

La historia de los hombres sigue su curso de grandeza y de miseria. Y después de la dispersión originada por la soberbia humana en Babel, Dios llama a un hombre, Abraham, al que concederá una maravillosa alianza. La acogida del pacto divino por Abraham y sus descendientes, con fe y gratitud, permite que Dios incida en la vida de estos patriarcas para realizar sus designios de salvación. La alianza con Abraham [219] y el rito de la circuncisión [220] marcará la historia de Israel. El pueblo elegido se llamará «el pueblo de la alianza» [221].

Pero el pueblo aún no existe como tal. Va a ser después de sufrir el yugo egipcio, cuando los descendientes de Jacob recurran con clamores al Dios de sus padres. Y nuevamente Yahwéh, de modo gratuito, saldrá al encuentro de este pueblo heredero de las promesas. Antes del momento decisivo, una serie de intervenciones divinas irán preparando la Alianza del Sinaí tan decisiva para la salvación. Esta vez será Moisés el hombre de confianza que actuará de mediador con Yahwéh [222].

218. Cfr. Gen 9,8-17.
219. Cfr. Gen 15.
220. Cfr. Gen 17. *Vid. supra*, cap. II.
221. Cfr. SCHILDENBERGER, J., voz *Alianza*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), cols. 35-36.
222. GARCÍA CORDERO, M., *La Alianza, tema central del AT*, en «Ciencia Tomista» 89 (1962) 521-541; FERNANDEZ, A., *Alianza patriarcal, sinaítica, mesiánica*, en «Estudios Eclesiásticos» 12 (1933) 433-449; ASENSIO, F., *Yahwéh y su pueblo: Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, en «Analecta Gregoriana», 63 (1953) 110 y ss.

b) *La Alianza sinaítica*

La *Alianza* entre Dios y el pueblo por medio de Moisés, viene descrita con amplitud en los capítulos 19 al 24 del libro del Exodo. Es el texto fundamental de la Alianza [223]. El título religioso para Israel como «el pueblo de la Alianza» tuvo un marco natural grandioso: el monte Sinaí, hoy identificado como *Djebel Mousa*. Es una cima majestuosa que domina la llanura de Rahá, al sur de la Península del Sinaí.

La iniciativa es de Yahwéh, quien la propone al pueblo a través de Moisés [224] al que ha revelado su Nombre:

«Esto dirás a la casa de Jacob... Si escucháis atentamente mi voz y observáis mi alianza, seréis para mí entre todos los pueblos la porción escogida...» (Ex 19,3-5).

Según indica Dt 7,7ss, no fueron los méritos del pueblo de Israel los que provocaron la iniciativa divina, sino que ésta surge del amor gratuito de Dios, fiel a sus promesas. De otra parte, no impone a los hombres la Alianza, porque respeta su libertad, incluso en la realización de sus designios, esperando su libre cooperación.

«Bajó, pues, Moisés y convocados los ancianos del pueblo les expuso todo lo que Yahwéh había mandado decirles... Y respondió a una todo el pueblo diciendo: Haremos todo cuanto ha dicho Yahwéh» (Ex 19,7-12).

Como si deseara que Israel se preparase al máximo antes de actualizar su alianza:

«Después dijo Yahwéh a Moisés: "Ve al pueblo, exhórtale a que se santifique hoy y mañana: que se laven sus vestidos y que estén prestos para el tercer día; pues el día tercero descenderá Yahwéh a vista de todo el pueblo sobre la montaña del Sinaí"» (Ex 19,10-11).

223. Conviene leerlos íntegros, quizá completados con Ex 32-34 y 40.

224. Cfr. SCHILLING, O., voz *Moisés*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), cols. 679-684.

El pueblo así lo hizo y al día siguiente Dios se manifiesta en una teofanía impresionante:

«Al tercer día, en cuanto fue de mañana, hubo truenos, relámpagos y una nube densa sobre la montaña, además de un sonido muy fuerte de corneta. Todo el pueblo que estaba en el campamento enmudeció y se estremeció. Moisés hizo salir del campamento al pueblo al encuentro de Elohim y ellos se pararon al pie de la montaña. La montaña del Sinaí humeaba toda, porque Yahwéh había descendido sobre ella en medio de fuego, y subía su humo como el humo de un horno, mientras toda la montaña temblaba reciamente. El sonido de la trompeta iba haciéndose cada vez más intenso: Moisés hablaba y Elohim le respondía por una voz. Yahwéh descendió sobre el monte Sinaí, a la cima de la montaña, y como llamase Yahwéh a Moisés hacia la cumbre del monte, Moisés subió» (Ex 19,16-20).

3. Contenido moral de la Alianza sinaítica

El Mediador de la Alianza sube y baja del monte varias veces para comunicar al pueblo lo que Dios le dice. Con gran solemnidad le entrega el Decálogo.

a) *El Decálogo* [225]

Al pueblo llegado de Egipto, liberado por Yahwéh de «la casa de la esclavitud» [226], le recuerda el Señor su «majestad y trascendencia», prohibiéndole representar materialmente a Quien es Uno y Unico, Creador de todas las cosas [227]. Se muestra dueño de la creación y de los elementos; y, al exigir al pueblo que se purifique e impedirle el acceso a la montaña [228], se manifiesta también como el Dios «Santísimo».

Aunque el próximo capítulo VII tratará detenidamente del Decálogo, se adelantan ahora algunas consideraciones. El texto está recogido por dos tradiciones distintas en Ex 20 [229] y Dt 5. Hay pequeñas variaciones entre una redacción y otra,

225. Cfr. Schilling, O., voz *Decálogo*, en Bauer, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en Bibliog. III), cols.241-248.
226. Ex 20,2.
227. Cfr. Ex 20,3-4.
228. Cfr. Ex 19,24; 20,21.
229. Con ciertas repeticiones en Ex 34.

cuestiones de matiz. Además, a lo largo de la Biblia las alusiones a estos pasajes reflejan una remisión a aquel primitivo Decálogo.

La originalidad mosaica del Decálogo, en todas sus particularidades, no es fácil de demostrar científicamente. Es discutible la cuestión de los géneros literarios en la redacción que conservamos; es decir, las posibles capas redaccionales, los sucesivos retoques que haya podido sufrir. Las referencias de los libros del AT al Decálogo no serían explicables si se postula para el Decálogo un origen posterior e independiente de Moisés. El descubrimiento de los Códigos Orientales nos remite a un género muy antiguo.

En efecto, si bien el más conocido es el Código de Hammurabi —contemporáneo de Abraham, hacia el 1800 a.C.— códigos jurídicos encontramos ya a mediados del tercer milenio antes de Cristo. Establecer unas normas, un código no era, pues, una novedad. La arqueología ha prestado grandes servicios en este sentido.

Que Dios exija una santidad moral es algo muy peculiar de la religión hebrea; no sucedía con las religiones de los pueblos vecinos a Israel, ni siquiera se dará en la religión griega. El Decálogo se levanta como la Ley dada directamente por Dios al pueblo de Israel; y no sólo para el pueblo elegido, sino que él la ha de llevar a todas las naciones: tiene una misión universal y sacerdotal. La Ley fue dada a Israel para toda la Humanidad.

Viene a ser la ley natural promulgada positivamente en un período concreto de la Historia. Estará vigente también fuera de ese momento histórico. Será Cristo, con una autoridad superior a la de Moisés —«Pero Yo os digo...»— en el Sermón de la Montaña quien la llevará a su pleno y perfecto cumplimiento [230]. La Ley Antigua no se deroga, sino que es llevada a su plenitud.

230. CASCIARO, J.M., *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿Halakhot de la Toráh o algo más?*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 123-131.

b) *La obligatoriedad del Decálogo*

El tema de la obligatoriedad del Decálogo, y sobre todo del Decálogo llevado a su plenitud por Cristo, ha dado lugar a discusiones entre luteranos y católicos. Lutero estableció que la Ley de Cristo, el Sermón de la Montaña, era imposible de cumplir. Era un código oral, promulgado por Cristo, para hacer comprender al hombre su impotencia, su imposibilidad y hacerlo así humilde y enseñarle a confiar sólo en la misericordia de Dios. Todo esto se fundamenta en la crisis del concepto mismo de «gracia» que experimentó Lutero. Por razones personales, Lutero llegó a perder la fe en la eficacia de la gracia y a pensar en la justificación por la fe sin las obras, porque el hombre sigue siendo pecador. La gracia no es eficaz –decía Lutero–, no nos cambia, no nos transforma, sino que tan sólo hace que Dios no tenga en cuenta nuestros pecados. Esta es una concepción del cristianismo distinta de la ortodoxia católica.

El comentario de Lutero a la Carta a los Romanos hace ver cómo entiende el Bautismo. El Reformador no aceptó que el sacramento del Bautismo regenera de tal modo que con él muere la antigua criatura empecatada y renace una nueva criatura. El cambio no muda la naturaleza humana, el hombre sigue siendo hombre, pero un hombre sin pecado. Por eso, decía Lutero que el Sermón de la Montaña es un elenco de acusaciones verdaderas contra el hombre que está indefenso contra ellas y, por tanto, debe esperar sólo en la misericordia divina, en la amnistía de Cristo.

Pues bien, la Alianza del AT establece unas obligaciones morales y, por supuesto, una obligatoriedad en su cumplimiento, incluso sin gozar aún de la gracia de Cristo. Se da un cumplimiento posible de la ley moral. Cristo lleva a su plenitud esa ley moral natural; y le da una perfección que antes no tenía: la gracia para poder cumplir no sólo la Ley Antigua, sino también la Nueva. La Redención es para todos; y no sólo para los cristianos. Todo lo cual quiere decir que la Ley de Cristo en el período de la humanidad *laxa sed redempta* esta promulgada para ser cumplida, mediante el auxilio de la gracia.

Las consecuencias que se derivan de todo esto en la conducta personal y en la acción social y política son muy importantes. Cuando los cristianos defienden la ley natural, no defienden una «ley confesional», sino la que da Cristo a todos los hombres, que se puede cumplir con la gracia. Por eso, la Iglesia —con la oración y los sacramentos— quiere que la salvación universal ganada por Cristo llegue realmente a todos [231].

La sucesión carnal de la Antigua Alianza es sustituida en la Nueva por una sucesión espiritual y sacramental; de este modo se da a la vez continuidad y discontinuidad. Los Doce Patriarcas de la Antigua Economía van a ser sustituidos por los Doce Apóstoles; pero en una sucesión no carnal, sino espiritual y sacramental. El sacramento sustituye a la materialidad anterior: es signo sensible instituido por Cristo para darnos la gracia; pero no prescinde de la materialidad —la materia del sacramento—. A estos elementos —materia y forma— Dios une un poder eficaz de conferir la gracia.

4. Israel, el pueblo de la Alianza

a) *El pueblo de Yahwéh*

Una expresión que resume el objeto de la Alianza de Dios con Israel es la siguiente: *«Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo»*, repetida por los Profetas. La Alianza convierte a Israel en el pueblo de Yahwéh y a éste en su Dios. De parte de Dios significa presencia, protección, la entrega de una tierra y la promulgación de una Ley para cumplirla. Dios quiere estar presente de manera especial entre el pueblo que se ha elegido:

«Asimismo hazme un santuario para que more en medio de ellos» (Ex 25,8).

Y promete a Israel protección y ayuda singulares:

«He aquí que yo envío un ángel delante de ti para guardarte por el camino y para conducirte al lugar que te he preparado. Sé circuns-

231. Cfr. Casciaro, J.M., *Universalidad de la ética cristiana*, en «Scripta Theologica» XIV, 1 (1982) 305-327.

pecto en su presencia y escucha su voz; no te rebeles contra él, pues no perdonará vuestra infidelidad, ya que mi Nombre está en él. En cambio, si escuchas atentamente su voz y haces cuanto yo diga, seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios; porque mi Angel caminará delante de ti...» (Ex 23,20-23).

Entrega a su pueblo una Ley que le servirá de guía religiosa y moral y le promete la posesión de un país [232]. Por su parte, Israel deberá ser fiel a la Alianza, obedeciendo a la Ley recibida de Yahwéh; la Alianza, pues, no es algo que se firma y se concluye para siempre, sino una realidad de carácter moral y religioso que hay que vivir, adheridos totalmente a la voluntad de Dios, tal como queda expresada en el Decálogo.

El Código de la Alianza [233] contiene algunas normas disciplinares aplicables al terreno civil y penal. Pero, sobre todo, el Decálogo [234], la ley dada por Dios a su pueblo, es la base del monoteísmo moral, rasgo peculiar de la religión israelita [235].

b) *Los ritos de la Alianza sinaítica*

Mientras la alianza inicial se realizó con la persona de Abraham, la Alianza del Sinaí se concluye entre Yahwéh y el pueblo entero, por medio de Moisés. Este es quien recibe la proposición del pacto, el conocimiento de la Ley y ratifica la Alianza. Moisés es el intermediario con quien Yahwéh se comunica; es también quien recibe directamente las tablas de la Ley, y, por fin, se encargará de llevar a cabo los ritos de la Alianza.

En las páginas del Exodo hay dos ritos fundamentales que acompañan a la lectura de la Ley por Moisés y su aceptación por el pueblo: el rito del derramamiento de la sangre y el del banquete sacrificial. El rito de la *sangre* procede de la tradición elohísta, mientras que el del *banquete* sacrificial viene de la tradición yahwista. Ambos expresan de diferente manera la misma realidad religiosa de la Alianza, cuyo con-

232. Cfr. Ex 23,30-31.
233. Cfr. Ex 20,22-23;33.
234. Cfr. Ex 20,1-17; Dt 5,6-22.
235. Cfr. PROFS. DE LA COMPAÑÍA DE JESUS, *La Sagrada Escritura*, (cit. en BIBLIOG. II), vol. 1, pp. 459-460.

tenido son las nuevas relaciones que se crean entre Yahwéh y su pueblo. La ratificación de la Alianza con el rito de la sangre se narra así:

«Luego escribió Moisés todas las palabras de Yahwéh y, levantándose temprano por la mañana, construyó al pie de la montaña un altar con doce massebás, conforme a las doce tribus de Israel. Asimismo encargó a los jóvenes israelitas que ofreciesen sacrificios y holocaustos y sacrificaran novillos como víctimas pacíficas a Yahwéh. Entonces tomó Moisés la mitad de la sangre y púsola en los lebrillos, mientras vertió la otra mitad en el altar. Después tomó el libro de la Alianza y lo leyó a oídos del pueblo, el cual exclamó: ¡Todo lo que ha dicho Yahwéh lo haremos y le obedeceremos! Moisés entonces cogió la sangre y la vertió sobre el pueblo y dijo: He aquí la sangre de la Alianza que Yahwéh ha pactado con vosotros de acuerdo con todas estas palabras» (Ex 24,4-8).

Para los semitas la sangre es como el principio vital —«el alma»— de la vida del hombre o del animal[236]. La efusión o derramamiento de la sangre sobre el altar, que representa a Dios, y sobre el pueblo, tras la lectura y aceptación de la Ley, son símbolos de una comunión de vida creada por la Alianza entre Yahwéh e Israel. El sentido del rito del banquete sagrado celebrado en la presencia de Yahwéh se narra a continuación:

«Luego Moisés subió con Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel, y contemplaron al Dios de Israel: bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, semejante en claridad al mismo cielo. El no blandió su mano sobre estos privilegiados hijos de Israel, que pudieron contemplar a Elohim y después comieron y bebieron» (Ex 24,9-11).

El banquete en comunidad es signo de alegría y de paz entre los comensales; y el hecho de tomar el mismo alimento crea entre ellos unos lazos de unidad de vida, reforzando la alegría y la paz. Por esta razón, el banquete ocupará un lugar tan destacado en las parábolas del Reino y Cristo instituirá la Eucaristía en forma de manjar.

236. Cfr. Dt 12,3; Lev 17,14.

En consecuencia, el banquete sagrado celebrado en la cima del Sinaí, en la presencia de Yahwéh, expresa la paz y la unidad vital establecidas por la Alianza.

5. La Nueva Alianza

a) *Las promesas de una Nueva Alianza*

En la historia de Israel, ante la repetida violación de la Alianza sinaítica por el pueblo, se va vislumbrando en el horizonte la luz de una alianza nueva, que dure por siempre y que lleve en sí la fuerza necesaria para ser comprendida y cumplida. Los Profetas lloran amargamente la conclusión dramática de las infidelidades del pueblo escogido. Y ante la proximidad del castigo y del Exilio, cuando ya se acerca el invasor, surgen nuevos cantos de esperanza:

> *«He aquí que vendrán días, oráculo de Yahwéh, en que yo concluiré con la casa de Israel y la casa de Judá* una alianza nueva. *No como la alianza que hice con sus padres cuando los tomé de la mano y los saqué de Egipto; alianza que ellos violaron y por lo cual yo los rechacé... Esta es la alianza que haré con la casa de Israel después de aquellos días...:* Pondré mi ley en su interior, *en su corazón la escribiré: y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ier 31,31-33).*

Oseas evocará nuevos esponsales que supondrán en la esposa, amor, justicia, fidelidad y conocimiento de Dios; una nueva era de paz que alcanzará al hombre y a la creación entera [237].

También Ezequiel se pronuncia en el mismo sentido; así dice que la alianza antigua será renovada por una alianza eterna [238] y que un nuevo David conducirá al rebaño con el que concertará un nuevo pacto de paz [239]; e incluso vendrá un tiempo futuro en el que Dios dará a los hombres un corazón nuevo a cambio del corazón de piedra y les será infundido un espíritu nuevo [240].

237. Cfr. Os 2,20-24.
238. Cfr. Ez 16,60.
239. Cfr. Ez 34,25.
240. Cfr. Ez 36,27.

Por su parte, Isaías, en el libro de la Consolación, habla también de una alianza escatológica que vuelve a tener el colorido de unos esponsales entre Yahwéh y Jerusalén [241]. Una nueva alianza que será inquebrantable como la concedida a Noé [242] y la pactada con David [243]; alianza que será realizada por el «Siervo de Yahwéh». El será puesto como alianza del pueblo y luz de las naciones para que la salvación llegue hasta los confines de la tierra [244].

Los límites de la alianza se ensanchan hasta alcanzar los últimos reductos de la gentilidad. Y así la «antigua alianza» se perfeccionará al fin de los tiempos cuando llegue El que ha de venir.

b) *La Alianza del Nuevo Testamento*

La Alianza sinaítica será un programa de educación religiosa para el pueblo que, más tarde, dirigido por los Profetas y los Sabios, permitirá la configuración del Israel de Dios.

Los escritos del NT para expresar la noción de «alianza», siguiendo a los LXX, adoptan el vocablo *diatheke*, traducción del *berit* hebreo. La *diatheke* indica el acto por el que uno dispone de sus bienes, o por el que se declaran las disposiciones del que entrega algo gratuitamente. El acento no está tanto en la naturaleza de la convención jurídica, cuanto en la autoridad del que determina el curso de los acontecimientos. Utilizando este vocablo, los traductores griegos subrayan la trascendencia y condescendencia de Dios, su iniciativa libre y gratuita, su amor.

En el plan de Dios, la Alianza, como historia del pueblo elegido, fue orientada hacia la realización de la promesa; fue una preparación y figura de una Alianza definitiva y universal. Estas promesas y profecías se cumplen en Cristo, el perfecto Mediador, como enseña la Carta a los Hebreos [245]. La Alianza Antigua lleva consigo la Ley, pero es también el pre-

241. Cfr. Is 54.
242. Cfr. Is 54,9.
243. Cfr. Is 55,3.
244. Cfr. Is 42,6; 49,6.
245. Cfr. Heb 8,6.

ludio y preparación para una Nueva Ley. Hay un nuevo Moisés, el jefe del nuevo Israel, Jesucristo, que realizará con su Sangre la Nueva Alianza para la redención del mundo:

«Y tomando el cáliz y habiendo dado gracias, se lo dio diciendo: Bebed todos de él; porque ésta es mi Sangre de la nueva alianza, que es derramada por muchos para remisión de los pecados. Os aseguro que no beberé desde ahora de este fruto de la vida hasta aquel día en que lo beba con vosotros de nuevo, en el Reino de mi Padre» (Mt 26,27-29).

Los cuatro relatos de la institución eucarística que conservamos [246] usan la palabra *diatheke* por alianza. Además su vocabulario recuerda plenamente al de Ex 24, en donde se destacan los dos ritos de la ratificación de la Alianza: la sangre y el banquete. Pero son expresados con un sentido nuevo que desborda el ámbito de la antigua alianza. Ahora el alimento comido que une y sella la alianza es el mismo Cuerpo de Cristo y la sangre que anima y vivifica es su propia Sangre.

Otro testimonio importante lo encontramos en la Carta a los Hebreos. Se recuerda este hecho, subrayando la diferencia entre ambas alianzas por la procedencia de la sangre:

«Pues si la sangre de machos cabríos y de toros, y la ceniza de una novilla, que rocía a los impuros, los santifica respecto a la purificación externa, cuánto más la sangre de Cristo, que en virtud del espíritu eterno se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios, purificará nuestro interior de obras muertas, para servir a Dios vivo» (Hebr 9,13-14).

Aquella alianza era sólo sombra y figura de la que debía de venir, porque la unión con Dios era incompleta. Por el contrario, la nueva Alianza permite el acceso a Dios por siempre:

«En efecto, al poseer la ley una sombra de los bienes futuros, y no la misma realidad de las cosas, nunca puede, con los mismos sacrificios que ofrecen sin cesar todos los años, perfeccionar a los que

246. Cfr. Mt 26,27-29; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20 y 1 Cor 11,24-26.

se acercan; pues de lo contrario, ¿no habrían dejado de ofrecerse, porque quienes rinden culto, al considerarse definitivamente purificados, al no tener ya conciencia alguna de pecado? Por el contrario, en ellos (se hace) memoria de los pecados todos los años; pues es imposible que la sangre de toros y machos cabríos quite los pecados» (Hebr 10,1-4).

Este acceso a Dios para siempre se realiza por la Encarnación del Hijo de Dios, que tomó un cuerpo humano a fin de cumplir con el verdadero sacrificio que las víctimas del AT eran incapaces de realizar:

«"Entonces dije: Aquí estoy (como en el libro está escrito de mí) para hacer, ¡Oh Dios!, tu voluntad". Al decir primero: "ni sacrificios, ni oblaciones, ni holocaustos, ni sacrificios por el pecado quisiste, ni te agradaste (en ellos)"; y eso que se ofrecen según la ley. Entonces añade: "Aquí estoy para hacer tu voluntad" (suprime lo primero para establecer lo segundo), voluntad en la que hemos sido santificados, gracias a la oblación del cuerpo de Jesucristo de una vez para siempre» (Hebr 10,7-10).

La muerte de Cristo no santificó, sin más, a cada uno de los hombres, sino que cada hombre es salvado y santificado aplicándose libremente los frutos de la Cruz con la gracia de Dios:

«Y mientras que todo sacerdote todos los días está en pie oficiando y ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden eliminar los pecados; éste, después de ofrecer un sacrificio por los pecados, se sentó perpetuamente a la derecha de Dios, aguardando ya hasta que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies; pues con una sola oblación ha perfeccionado perpetuamente a los que van siendo santificados» (Hebr 10,11-14).

La nueva Alianza limpia totalmente los pecados y une a Dios, y como memorial queda el mismo sacrificio, que se repetirá hasta el fin de los tiempos. La Cruz es explicada, pues, en términos de Alianza [247]. Y además la promesa del Espíritu [248] se repetirá en la Ultima Cena [249]; en el corazón de los

247. Cfr. 1 Cor 11,23ss.
248. Cfr. Ez 36,27.
249. Cfr. Ioh 16,7-13.

hombres se derrama el amor de Dios por medio de ese Espíritu que les ha dado [250].

«Y nos lo atestigua también el Espíritu Santo, porque después de haber dicho: "Esta es la alianza que estableceré con ellos después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus corazones, y en sus inteligencias las grabaré, (y añade:) y de sus pecados e iniquidades ya no me acordaré" (cita de Ier 31,31-33). Pero donde los pecados se perdonan ya no hay oblación por el pecado» (Hebr 10,15-18).

Contra los judaizantes que se aferraban a la Ley mosaica, Pablo hablará de las promesas que fueron hechas a Abraham y que se cumplen en Cristo [251]. Dios está más cerca que nunca, la nueva alianza es realmente la Alianza del Espíritu [252], la que trae la libertad a los hijos de Dios [253], la que alcanza a todo el género humano derrumbando el muro de separación [254], que en el Templo de Jerusalén separaba a israelitas y gentiles.

Un nuevo pueblo ha sido constituido con la sangre de Cristo, pueblo de sacerdotes, linaje escogido, nación santa, pueblo de conquista [255], Pueblo formado por gentes de todas las razas y naciones [256].

La voz del Esposo ha sonado y el amigo se ha llenado de júbilo [257]. Las bodas reales se llevarán a cabo en los tiempos nuevos del reino de Dios. Cristo ama a su Esposa la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios, y se entrega a Ella, la santifica y la purifica [258]. La Nueva Jerusalén baja del cielo engalanada como una Esposa...; llegamos al término de Alianza definitiva [259]. Y mientras llega la plenitud de los tiempos, con la llegada también de la Alianza sempiterna, «El Espíritu y la Esposa dicen: Ven» [260].

250. Cfr. Rom 5,5.
251. Cfr. Gal 3,15; 2 Cor 3,6.
252. Cfr. 2 Cor 3,6.
253. Cfr. Gal 4,24.
254. Cfr. Eph 2,14.
255. Cfr. 1 Petr 2,9.
256. Cfr. Apc 5,9.
257. Cfr. Ioh 3,39.
258. Cfr. Eph 5,25-26.
259. Cfr. Apc 21,2ss.
260. Cfr. Apc 22,17.

34

LA RENOVACION DE LA ALIANZA

1. Los libros históricos del AT

Terminada la etapa mosaica, relatada en la *Thorá*, los libros del AT nos cuentan una historia, que es también *historia salutis*, desde la muerte de Moisés a finales del siglos XIII a.C. El elegido de Moisés, Josué, es el primer protagonista de esta larga historia que llega hasta Juan Hircano (135-104 a.C.); es decir, desde la entrada en la Tierra Prometida hasta la monarquía de los Macabeos.

La historia reflejada en estos libros es santa por su contenido, fruto de las relaciones de Dios con su pueblo. Narran fundamentalmente una historia religiosa y proceden de la fe en la elección gratuita de Israel por Yahwéh entre todos los pueblos de la tierra y de la Alianza que marcó para siempre esa unión. Por tanto, todo cuanto en ellos se consigna ha de enmarcarse, para su debida comprensión, en una visión teológica de la Historia, aquella que ilumina tales hechos y su concatenación con vistas al último y definitivo acontecimiento: la llegada del Mesías, anunciado por Dios desde el principio [261] y esperado por Israel como verdadero Salvador.

Cada uno de estos libros —desde Josué hasta el segundo de los Macabeos— narra un periodo de la Historia Sagrada, contada por los hagiógrafos con su propia personalidad, su talante, su enfoque cultural. De ahí que podamos distinguir

261. Cfr. Gen 3,15.

los rasgos peculiares de cada ambiente respectivo que les tocó vivir, en sus aspectos religioso, político y social; y el carácter literario empleado, que comprende respectivamente el género histórico, profético, poético, didáctico o midrásico y hasta el popular [262].

En medio de las continuas infidelidades de Israel a la gracia de Dios, que estos libros evidencian, aparece siempre abierta la puerta de la esperanza al perdón. Aunque Dios castigará las apostasías e infidelidades sin cuento del pueblo, ejercerá también abundantemente su misericordia, a modo de corrección paterna y amorosa —medicinal—.

Todos estos libros constituyen la verdadera «prehistoria de la Iglesia», por la multitud de figuras que anuncian. En su última etapa —al llegar la plenitud de los tiempos— tendrá lugar la Nueva Alianza, que Dios sellará con la Sangre de su Hijo derramada en la Cruz [263]. Alianza perfecta y definitiva a la que apuntan entre sombras todos estos libros.

En efecto, Israel, desde la Alianza sinaítica, es constituido no sólo como «pueblo de Dios», sino como «la comunidad de Yahwéh», es decir el *qehal Yahwéh*, que los LXX traducen *ekklesia tou Kyriou*. Por la Alianza del Sinaí, ratificada varias veces después en momentos solemnes de la historia del pueblo hebreo, Dios, por propia iniciativa, establece una serie de relaciones religiosas entre El y el pueblo o «comunidad» de Israel, que serán otras tantas *prefiguraciones* y preparaciones de la Iglesia de Jesucristo.

2. La renovación de la Alianza y el «qehal Yahwéh»

Algunos estudiosos han propuesto la idea de que la renovación de la Alianza podría haber llegado a adquirir una forma ritual que se renovara anualmente. Hay algunos indicios de esto, pero son débiles. Lo que sí es firme es que la Alianza sinaítica fue renovada con solemnidad en varias ocasiones [264].

262. Cfr. González Nuñez, A., *La Biblia: los autores, los libros...*, (cit. en Bibliog. I), pp. 120-133.

263. Cfr. Hebr 9,15-28.

264. Cfr. Imschoot, P., *Teología del AT*, (cit. en Bibliog. I). En las pp. 306-311 se hace un resumen interesante y sencillo de los *relatos de la alianza de Dios* en el AT.

En los textos sagrados suele llamarse «día de la asamblea» al día en que reunido el pueblo se renueva la Alianza. La asamblea tenía un carácter cultual y a la vez una mezcla de proyección religiosa y política, en un Estado que precisamente porque ha sido constituido mediante un acto religioso, es esencialmente «teocrático», como lo acuñó el historiador Flavio Josefo al intentar explicar a los grecorromanos el Estado de Israel. La asamblea o *qahal* o *ekklesía* se convoca cuando hay un asunto importante en la vida del pueblo. Entonces se reúnen sus representantes, tratan de las cuestiones religiosas y políticas, siempre con este espíritu teocrático. Esta mentalidad perdurará durante todo el AT. Nuestro Señor es quien hace la distinción de poderes civil y religioso en el famoso episodio de la moneda del César. A partir de ese momento la enseñanza apostólica distingue los dos planos y marca un modo de comportamiento que antes no existía.

Las investigaciones de las últimas décadas han confluido en poner la voz y el concepto de Iglesia —en el NT— en relación con el término hebreo *qahal* y su traducción griega *ekklesía* en el AT. Así se ha desplazado afortunadamente del original significado griego del término *ekklesía* y de su uso en el helenismo, hacia el ámbito del concepto veterotestamentario de *qahal* o *qehal Yahwéh*, para indicar que el pueblo de Israel, o sus representantes legítimos, es convocado y se reúne como tal «pueblo de Dios» para ratificar la Alianza, para el culto, para tomar graves decisiones [265], pero también cuando se piensa en todo el pueblo de Israel, aunque no se encuentre concreta y materialmente reunido en un lugar [266].

En el libro del Deuteronomio se da a *qahal* una significación técnica y religiosa: el pueblo reunido en asamblea para un asunto religioso. En principio *qahal* es una asamblea *en acto*, pero hay también una transposición inmediata por la que se concibe el *qahal* como pueblo de Israel en estado permanente de «pueblo de Dios» o de «comunidad religiosa» o «comunidad cultual» [267]. Esta concepción se mantiene idéntica en los libros de Josué, Judit y los dos libros de los

265. Cfr. Dt 4,10; 9,10; 10,4 y 18,6; Num 16,3; 20,4.
266. Cfr. Esd 2,64; Neh 7,66; 10,8.
267. Cfr. Dt 23,1ss.

Reyes, que la crítica atribuye a la tradición deuteronómica [268].

Por otra parte, en los libros atribuidos a la tradición sacerdotal del Pentateuco (Ex, Lev y Num) se extiende de algún modo el concepto de *qahal* al vocablo *'edah* (= *synagogé*) e incluso a *'am* (= *laos*, pueblo). Los tres términos vienen a ser usados casi indistintamente, e impregnados de una dimensión teocéntrica y cultual: Israel concebido como el pueblo santo de Dios, en medio del cual habita Yahwéh en todo momento [269].

Como consecuencia, el pueblo de Israel de todos los tiempos será una comunidad cultual; su verdadera esencia radicará no en ser un pueblo determinado étnicamente, sino en ser precisamente el «pueblo santo, separado, de Yahwéh». El antiguo Israel del desierto, del éxodo de Egipto, vendrá a ser el ejemplar ideal al que referirse el Israel posterior. Sólo en «los últimos tiempos», la santidad del pueblo de Dios se volverá a alcanzar como en los tiempos primitivos, y aun los superará: será el pueblo de Dios de los tiempos mesiánicos, el nuevo pueblo del Mesías —esta idea será especialmente desarrollada por los Profetas—.

Este modo de concebir al pueblo de Dios del AT es sumamente importante de tener en cuenta para entender el concepto de Iglesia en el NT. Respecto a la terminología, los Apóstoles y los primeros cristianos adoptan como propio el vocablo hebreo *qahal* en su traducción normal por los LXX, *ekklesía*, cargándola de todas las nuevas y trascendentes propiedades que le añade la Encarnación del Verbo. En cambio, abandonarán el uso de *synagogé*, que reservarán para indicar precisamente al «Israel carnal incrédulo» [270].

Puede, pues, afirmarse que el hecho histórico de que Jesucristo, Mesías e Hijo de Dios y fundador de la Iglesia, fuera hebreo según la carne y proclamara su evangelio primeramente a los hebreos, y constituyera el primer núcleo de su Iglesia precisamente a partir de los hebreos, tiene su honda explicación en la historia salvífica y muestra la íntima rela-

268 Cfr CASCIARO, J M , *El concepto de «Ekklesia» en el AT*, en «Estudios Bíblicos» XXV (1966) 318-348

269 Cfr IDEM, en «Estud Bíbl » XXVI (1967) 5-38

270 Cfr Act 17,1

ción entre las dos Alianzas y los dos pueblos de Dios, del Antiguo y del Nuevo Testamento.

3. La renovacion de la Alianza en la Historia de Israel [271]

a) *Introducción*

La alianza gravitará, pues, de modo permanente en la vida del pueblo de Israel [272]. Como antes apuntábamos, no hay datos suficientes para afirmar que se hiciera una renovación anual. La renovación de que nos habla Dt 27,2-86 y 31,9-13.24.27 estaba prevista cada siete años. Se leen una serie de maldiciones a las que el pueblo responde *amén* y también se lee solemnemente la Ley. No obstante no está claro que se diera esta práctica en los tiempos antiguos. Se ve más segura la renovación de la alianza sólo en determinados momentos. Así Josué la renueva en Siquem, junto al monte Ebal, ante un altar de «piedras sin labrar no tocadas por el hierro» [273]. Después será David, el que, tras el pacto con los ancianos de Israel [274] recibirá las promesas de la alianza sinaítica [275] a través de la profecía de Natán [276]. Más tarde la plegaria y la bendición de Salomón se conecta con la alianza de David y la del Sinaí, siendo el Templo el ámbito de su ceremonial [277]. También se renueva bajo Joás [278] y bajo Josías [279] con una solemnidad especial. Finalmente, en Neh 8 la lectura solemne de la ley por Esdras tiene un contexto semejante.

Así la *alianza* va señalando los hitos por donde corre el nervio de la renovación religiosa de Israel. Por eso, es interesante estudiar estas renovaciones, dejando de lado las de

271 Cfr Ios 24, 2 Reg 23, Neh 8-10

272 Cfr Schildenberger, J, voz *Alianza*, en Bauer, J B (dir), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit en Bibliog I), cols 39-40, Gonzalez Lamadrid, A, voz *Alianza*, en Diez Macho Bartina, *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog IV), vol 1, cols 350-362

273 Cfr Ios 8,30-35, 24,1-8

274 Cfr 2 Sam 5,3

275 Cfr Ps 89,4 20-38

276 Cfr 2 Sam 7,14

277 Cfr 1 Reg 8,14-29 52-61

278 Cfr 2 Reg 11,17

279 Cfr 2 Reg 23

David y Salomón para más adelante y sin tener en cuenta la de Joás, por menos importante. Las tres grandes y solemnes renovaciones de la Alianza cubren los momentos claves de la historia de Israel en la Tierra de Canaán: en el periodo de la Conquista y asentamiento en la Tierra Prometida; en la época de la Monarquía y a la vuelta del Exilio o Cautividad de Babilonia.

b) *La renovación de la Alianza por Josué*

El argumento del último capítulo del libro de Josué abarca los siguientes puntos: a) Josué convoca a Israel en Siquem; b) Josué habla al pueblo en nombre de Yahwéh [280]; c) Diálogo entre Josué y el pueblo [281] y d) La renovación de la Alianza [282].

«Luego congregó Josué a todas las tribus de Israel en Siquem y convocó a los ancianos de Israel, a sus jefes, sus jueces y sus comisarios, y se presentaron ante Elohim» (Ios 24,1).

Antes Josué les había dirigido la palabra en Silo [283], donde se encontraba el arca de la Alianza. Ahora reúne a la *asamblea* en Siquem, lugar santo de veneración ya desde la época patriarcal [284], al pie del monte Ebal, en las afueras de la actual Naplusa. Siquem era considerada, pues, ciudad santa; fue destruida por Juan Hircano el año 128 a.C. Por el texto parece ser que no reunió a todo el pueblo, sino más bien a sus representantes; y la expresión «todos se presentaron ante Elohim» da a entender que estaba allí presente el arca de la Alianza, que habitualmente residía en Silo; aunque esto no es seguro.

Con un rápido resumen histórico describe Josué los designios divinos sobre el pueblo elegido. No pudo hacer más Yahwéh desde aquel momento clave de la elección de Abraham:

280. Cfr. Ios 24,2-15. Cfr. BALDI, D., *Giosué*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 82-87.
281. Cfr. Ios 24,16-24.
282. Cfr. Ios 24,25-28.
283. Cfr. Ios 23.
284. Cfr. Gen 12,8; 33,18-20; 35,4; Ex 13,19.

«Josué entonces dijo al pueblo entero: Así ha dicho Yahwéh, Dios de Israel: Vuestros padres —Teraj, padre de Abraham y padre de Najor— habitaron antaño allende el río (Eúfrates) y sirvieron a otros dioses. Y tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del río y lo conduje por todo el país de Canaán, multipliqué su descendencia y dile a Isaac. A Isaac di Jacob y Esaú; y di a Esaú el monte Seir para que lo poseyera. Y Jacob y sus hijos bajaron a Egipto. Después envié a Moisés y a Aarón y herí a Egipto en la forma en que lo hice en medio de él, tras lo cual os saqué. Saqué, pues, a vuestros padres de Egipto y llegasteis al mar; los egipcios persiguieron a vuestros padres con carros y jinetes hasta el Mar Rojo. Clamaron ellos a Yahwéh, quien puso tinieblas entre vosotros y los egipcios; luego volcó sobre ellos el mar y los cubrió. Vuestros ojos han visto lo que hice en Egipto. Luego habitasteis el desierto muchos años» (Ios 24,2-7).

En la conquista de la tierra de Canaán se ha visto también clara la mano protectora de Dios, la providencia sobre su pueblo:

«Después os traje al país de los amorreos, que moraban allende el Jordán (...) Y atravesasteis el Jordán y llegasteis a Jericó (...) Y os he dado una tierra en que no os habéis fatigado y ciudades que no construisteis, para que habitarais en ellas; y disfrutáis de viñas y olivos que no habéis plantado» (Ios 24,8-13).

Del sencillo relato de los hechos se concluía que Israel no podía reconocer ni adorar a otros dioses, sino a Yahwéh:

«Ahora, pues, temed a Yahwéh, servidlo con integridad y lealtad y apartad los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río y en Egipto y servid a Yahwéh» (Ios 24,14).

Josué como más tarde Elías [285] exhorta al pueblo para que se decida de una vez si está a favor o en contra de Yahwéh:

«Y si os desagrada servir a Yahwéh, escogeos hoy a quien deseáis servir, sea los dioses a que sirvieron vuestros padres allende el río, sea a los dioses de los amorreos, en cuyo país habitáis; pues yo y mi casa serviremos a Yahwéh» (Ios 24,15).

285. Cfr. 1 Reg 18,21.

Una vez acabado su discurso, el pueblo se decide por Yahwéh [286]. Y Josué reconoce que nunca se podrá servir a Dios como se merece, porque es un Dios Santísimo y un Dios celoso que castiga duramente el pecado [287]. Ya en Ios 8 se habló de una reunión en Siquem, como ahora al final de sus días, para renovar la Alianza. A este pacto sigue una nueva imposición de leyes y mandatos que se añadían a la legislación mosaica anterior.

Y para perpetuar la memoria de aquel solemne acto, tomó Josué una piedra, que colocó debajo de la encina que había en aquel lugar sagrado:

«Josué dijo a todo el pueblo: Mirad, esta piedra servirá de testimonio contra nosotros, pues ella ha oído todas las palabras que Yahwéh nos ha dicho, y también contra vosotros, para que no reneguéis de vuestro Dios» (Ios 24,27).

Con este *memorial* se ratifica ritualmente la renovación de la Alianza. Josué encarna en cierta manera la unidad de Israel, al que Dios introduce en la Tierra Prometida, en cumplimiento de las promesas divinas. Realiza el ideal de docilidad propuesto al pueblo de Dios. Sus victorias manifiestan la acción de Dios en favor de su pueblo escogido. Su mismo nombre (Yehoshu'a = Yahwéh salva) no debe ser indiferente a la tradición bíblica. Expresa su participación en una tarea divina que la Biblia nos presenta como una liberación. Con Josué Dios libra a su pueblo de sus enemigos. Habrá más adelante otras liberaciones hasta que Dios envíe a otro Josué, a su Hijo, Jesús [288].

c) *La renovación de la Alianza por Josías*

De la conquista de Canaán, hacia el año 1200 a.C., bajo Josué, pasamos al siglo VII en el tiempo de la reforma religiosa del rey de la casa de Judá, Josías.

286. Cfr. Ios 24,16-18.
287. Cfr. Ios 24,19-24.
288. *Lectura recomendada*: Despedida de Josué y renovación de la alianza en Siquem: Ios 24.

La política religiosa de Judá dio un gran giro con Josías, nuevo monarca del reino del Sur desde el 640 al 609 a.C. Tras algunos años en los que habían llegado, especialmente por causa de sus antecesores Manasés y Amón, a caer en la idolatría de los cultos fenicios y cananeos, se impone la necesidad de una reforma religiosa para purificar la religión yahwista, claramente contaminada por aquellas influencias cananeas.

El año 622 a.C. marca el comienzo de la restauración del Templo de Jerusalén, ya purificado de los objetos del culto pagano introducidos por los monarcas precedentes [289]. Helcías el sumo sacerdote, al retirar las limosnas del cepillo del Templo, encontró «el libro de la Ley». El relato bíblico no nos aclara en qué lugar o en qué circunstancias se encontró y cuál era su contenido. Los investigadores no se ponen de acuerdo sobre el hallazgo, si se trataba de todo el Pentateuco, o sólo el Código de la Alianza [290], o todo el Deuteronomio, o bien sólo una parte del mismo. La opinión más común y probable es que se trataba de la mayor parte del libro del Deuteronomio. Este libro sirvió al rey Josías para emprender su famosa reforma, cuyas características corresponden fundamentalmente a Dt 12-26. Es decir:

a) Monoteísmo absoluto, con anulación de los cultos de la gentilidad, especialmente los astrales.
b) Extirpación y abolición de la prostitución sagrada.
c) Condenación de la magia.
d) Unicidad del Santuario.
e) Renovación de la Alianza y observancia de la Ley.

Josías, pues, renueva la Alianza sinaítica, como aconseja el libro del Duteronomio [291]:

«Entonces el rey mandó recado y se congregaron en torno a él todos los ancianos de Judá y Jerusalén. El monarca subió al Templo de Yahwéh, acompañado de todos los hombres de Judá y todos los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y el pueblo entero,

289. Cfr. 2 Chr 34,3.
290. Cfr. Lev 17-26.
291. Cfr. Dt 13,3-4; 19,9; 30,6.10.20.

desde el más chico al más grande. El leyó a oídos de ellos todas las palabras del libro de la Alianza que se había encontrado en la Casa de Yahwéh» (2 Reg 23,1-2).

Durante la lectura se narra el detalle de la actitud del rey:

«El monarca se mantuvo en pie sobre el estrado y pactó ante Yahwéh la Alianza de caminar en pos del Señor, guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes de todo corazón y con toda el alma, y poner en práctica las palabras de esta alianza escritas en este Libro. Y todo el pueblo asintió al pacto» (2 Reg 23,3).

Durante la lectura el rey estaba en pie junto a una columna, de las dos que se levantaban delante del Templo [292]. Una vez terminada la lectura del libro, renovó la Alianza [293], en nombre propio y de todo el pueblo.

La obra de purificación del Templo fue confiada al sumo sacerdote Helcías. El relato de 2 Reg 23,4-14 por el elenco de ídolos, santuarios, altares y objetos de culto, da una idea de la situación de decadencia religiosa a la que se había llegado en el Reino de Judá. Además destruyó el culto que tenía lugar en el santuario de Betel [294] y mandó celebrar la Pascua con grandes fiestas en el año 18 de su reinado [295].

El rey murió en una batalla en Meggido contra el Faraón Nekoh y el pueblo lloró la muerte de este rey piadoso que luchó valientemente contra la impiedad y la idolatría. Sus descendientes no fueron fieles a Yahwéh y a la Alianza y, aun siendo representantes de Yahwéh ante su pueblo, el castigo divino llegó especialmente con la destrucción de Jerusalén.

Israel antes, ahora Judá, fueron llevados al destierro, llorando su desgracia en tierra extranjera, acordándose de la tierra de su heredad y reconociendo sus pecados: el abandono de Yahwéh y de su Alianza para dar culto a dioses extranjeros. El exilio será una buena ocasión para que Israel refle-

292. Cfr. 1 Reg 7,15-22.
293. Es decir, *karat ha Berît*: Ex 24,8.
294. Cfr. 2 Reg 23,15-20.
295. Cfr. 2 Reg 23,21-23.

xione sobre las causas de su humillación y expíe su pecado con una sincera penitencia. El destierro constituyó, pues, una pena medicinal.

d) *La renovación de la Alianza a la vuelta del Exilio*

En tiempos de Nehemías encontramos otro momento solemne de la renovación de la Alianza. El relato bíblico se halla en los capítulos 8 a 10 del libro de Nehemías. Sucedió, pues, en la mitad del siglo V a.C.

«Entonces congregose todo el pueblo como un solo hombre en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua, y se dijo a Esdras, el escriba, que trajese el Libro de la Ley de Moisés que Yahwéh había prescrito a Israel. El día uno del séptimo mes, Esdras, el sacerdote, trajo la Ley ante la comunidad: hombres, mujeres y cuantos eran capaces de entender (...). Los oídos del pueblo entero (estaban atentos) al Libro de la Ley» (Neh 8,1-3).

Esdras es personaje muy importante. Según algunos críticos, quizá sea la mano redactora que sistematizó en un todo orgánico el Pentateuco o Ley de Moisés, tal como nos ha llegado.

«Esdras, el escriba, manteníase en pie sobre una tribuna de madera que habían hecho al efecto y junto a él estaban... Esdras abrió el Libro a la vista de todo el pueblo, pues él estaba más elevado que toda la gente, y cuando lo abrió, el pueblo entero se puso de pie. Esdras bendijo a Yahwéh, el Dios grande, y respondió todo el pueblo alzando las manos: Amén, amén. Luego se prosternaron ante Yahwéh rostro en tierra» (Neh 8,4-6).

Con gran solemnidad se describe el acto de lectura de la Ley de Moisés. Luego se narra la misión de los levitas de ir explicando al pueblo el contenido de la Ley [296]; y después las autoridades exhortan al pueblo a la alegría [297]. Se hizo la proclamación de la fiesta de los Tabernáculos [298] y la fiesta de

296. Cfr. Neh 8,9-12.
297. Cfr. Neh 8,9-12.
298. Cfr. Neh 8,13-15.

los siete días [299] y en el octavo se tuvo una gran «asamblea».

En Neh 9 se narran las prácticas penitenciales de ayuno y abstinencia (1-3), la confesión de los pecados (4-5) y la gran plegaria de los levitas (6-37), que es un maravilloso cántico a la acción providencial de Dios sobre Israel. Es una de las páginas más bellas de la Biblia. Se alaba al Creador, que elige a Abraham, se preocupa de los israelitas en Egipto, que le corresponden mal; les ayuda en la conquista de Canaán; está con ellos en el Exilio... Y termina con un llamamiento a la piedad y misericordia divinas. De todo ello se desprende que el pecado es la causa fundamental de los males que siempre aquejan a Israel.

En Neh 10 se consignan nominalmente los firmantes de la Alianza (1-28) y con un juramento solemne del pueblo se ratifica la Alianza (29-40), junto con prescripciones para ser fieles a la Ley.

En esta solemne «asamblea» se pusieron los cimientos del judaísmo postexílico. Autoridades y pueblo sellan y firman un documento con el cual se comprometen bajo juramento a observar en adelante todo cuanto prescribe la Ley de Moisés. Por eso, se ha considerado a Esdras como el segundo legislador del judaísmo. En el continuo estudio de la Ley llegó a penetrar en su espíritu y a actualizarla sin quitarle la paternidad mosaica.

4. La terminología bíblica sobre el amor y misericordia divinos [300]

a) *El concepto de misericordia en el AT*

Israel fue el pueblo de la Alianza, que Dios había sellado primero con Noé [301], después con Abraham [302] y, especialmente, con Moisés [303].

299 Cfr Neh 8,16-18

300 Cfr Gancho, Claudio, voz *Amor*, en Diez Macho-Bartina (dirs), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog III), vol 1, cols 422-428, Cambier, J, voz *Misericordia*, en Diez Macho-Bartina, *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog III), vol 5, cols 182-187

301 Cfr Gen 9

302 Cfr Gen 15 y 17

303 Cfr Ex 19-24

«Si el Señor se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el pueblo más grande de todos los pueblos, puesto que sois el más pequeño; sino que ha sido por el amor del Señor y por su fidelidad a la promesa que hizo a vuestros padres» (Dt 7,7).

La Alianza ofrecida por Dios a Israel presupone un acto de amor, libre y gratuito por parte de Dios. Esta alianza fue rota por el pueblo muchísimas veces. Cuando a su vez adquiría conciencia de la propia infidelidad —y a lo largo de la historia de Israel no faltan profetas y hombres que despiertan tal conciencia— se apelaba a la «misericordia». En este sentido los libros del AT nos ofrecen una multitud de testimonios. El comienzo de la historia de los Jueces [304], la oración de Salomón al inaugurar el Templo [305]; una parte de la intervención profética de Miqueas [306]; las consoladoras garantías ofrecidas por Isaías [307]; la súplica de los hebreos desterrados [308]; la renovación de la alianza a la vuelta del Exilio [309], etcétera.

El concepto de *misericordia* tiene, pues, en el Antiguo Testamento una larga y rica historia. Debemos remontarnos hasta ella para que resplandezca más plenamente la misericordia revelada por Cristo. Al revelar esta noción, Jesús —con sus palabras y sus obras— se estaba dirigiendo a hombres que no sólo conocían el concepto de misericordia, sino que además, *en cuanto pueblo de Dios de la Antigua Alianza*, habían sacado de su historia plurisecular una peculiar experiencia de la misericordia de Dios. Esta experiencia era social y comunitaria, como también individual e interior [310].

b) *La misericordia y el amor*

Es significativo que los Profetas, en su predicación, pongan la misericordia, a la que recurren con frecuencia *debida*

304 Cfr Iud 3, 7-9
305 Cfr 1 Reg 8,22-53
306 Cfr Miq 7,18-20
307 Cfr Is 1,18, 51,4-16
308 Cfr Bar 2,11, 3,8
309 Cfr Neh 9
310 Cfr JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 4

a los pecados del pueblo, en conexión con la imagen expresiva del amor por parte de Dios. El Señor ama a Israel con el amor de elección, semejante al amor de un esposo [311], y por esto perdona sus culpas e incluso sus infidelidades y traiciones. Cuando, sin embargo, se vuelven sinceramente a la penitencia, otorga de nuevo la gracia a su pueblo [312].

En la predicación de los Profetas la misericordia significa una potencia especial de amor; del amor que prevalece sobre el pecado y la infidelidad del pueblo elegido.

En este amplio contexto «social», la misericordia aparece como elemento correlativo de la experiencia interior de las personas en particular, que se encuentran en un estado de «culpa» o que padecen toda clase de sufrimientos y desventuras. Tanto el mal físico, como el mal moral, hacen que los hijos de Israel se dirijan al Señor suplicando misericordia. Este es el caso de David, por ejemplo, con la conciencia de la gravedad de su culpa [313]. Y así también lo hace Job, tras su rebeldía, en medio de su tremenda desventura. A Yahwéh se dirige igualmente Ester, consciente de la amenaza mortal a su pueblo [314]; y tantos y tantos ejemplos más [315].

c) *La fidelidad de Dios a la Alianza*

En el origen de esta multiforme convicción comunitaria y personal se coloca la *experiencia fundamental del pueblo elegido*, vivida en tiempos del Exodo: el Señor vio la miseria de su pueblo, reducido a la esclavitud, oyó su grito, conoció sus angustias y decidió liberarlo [316]. En este acto de salvación llevado a cabo por El Señor, el profeta supo individuar su amor y compasión:

«Proclamaré las misericordias de Yahwéh, las alabanzas de Yahwéh, con arreglo a todo aquello que ha hecho por nosotros Yahwéh, grande en bondad para la casa de Israel; aquello que ha hecho por

311 Cfr Os 2,21-25, 15, Is 54,6-8
312 Cfr Ier 31,20, Ez 39,25-29
313 Cfr 2 Sam 11, 12, 24,10
314 Cfr Est 4,17ss
315 Cfr Neh 9,32, Tob 3,2ss, 8,16-17, 1 Mach 4,24
316 Cfr Ex 3,7ss

nosotros según sus clemencias y con arreglo a la multitud de sus gracias. El había dicho: "¡En verdad mi pueblo son hijos que no me engañarán!". E hízose su salvador en toda su tribulación; no fue un mensajero o un ángel, El mismo los salvó En su amor y compasión, El mismo los redimió y los soportó y llevó todos los días de la antigüedad» (Is 63,7-9).

Es aquí donde radica la seguridad que abriga el pueblo y cada uno de sus miembros en la misericordia divina, que se puede invocar en circunstancias dramáticas, no obstante el hecho de la miseria del hombre: su pecado. El pueblo de la Antigua Alianza conoció esta miseria desde los tiempos del Exodo, cuando levantó el becerro de oro. Sobre este gesto de ruptura de la alianza triunfó el Señor mismo, manifestándose solemnemente a Moisés como «Dios de ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad» [317].

Es en esta revelación central donde el pueblo elegido y cada uno de sus miembros encontrarán, después de toda culpa, la fuerza y la razón para dirigirse al Señor con el fin de recordarle lo que El había revelado de sí mismo [318] y para implorar su perdón. A lo largo de la historia, este pueblo se ha confiado continuamente, tanto en las desgracias como en la toma de conciencia de su pecado, al Dios de la misericordia.

Es entonces fácil de comprender por qué los Salmistas, cuando desean cantar las alabanzas más sublimes del Señor, entonan himnos al Dios del amor, al Dios de la ternura, al Dios de la misericordia y al Dios de la fidelidad [319]; porque su «misericordia» es eterna [320] y su «fidelidad» dura por siempre [321].

Los Profetas van a reclamar en nombre de Yahwéh la fidelidad del pueblo, poniendo de relieve con especial acento y muchos matices la *bondad y lealtad* de Yahwéh:

317 Cfr Ex 34,6 Cfr GANCHO, Claudio, voz *Fidelidad*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit e i IBLIOG III), vol 3, cols 529-530

318 Cfr Num 14,18, 2 Chr 30,9, Neh 9,17, Ps 86,15, Sap 15,1, Eclo 2,11, Ioel 2,13

319 Cfr Ps 103, 145

320 Cfr Ps 136

321 Cfr Ps 117

Hésed y *'emet*, dos notas que se repetirán sin cesar para referirlas al Dios de la Alianza. Así ahondan en el contenido de la Alianza, poniendo de relieve aspectos nuevos e insospechados, que se hallaban sólo de forma virtual en la Alianza. De esta manera, en la línea del lenguaje analógico aplicado a Dios, buscan nuevas imágenes y símbolos que hagan comprender el verdadero sentido de la Alianza. Todo el vocabulario amoroso de los hombres pasará a expresar los sentimientos de Dios con los suyos [322].

Efectivamente, el amor de una madre por su hijo pequeño [323], por el hijo de sus entrañas [324]; o los sentimientos de un padre por su hijo predilecto [325]; o de un padre todopoderoso con las obras salidas de sus manos, como un alfarero [326]; o el pastor que incansablemente cuida a sus ovejas [327] y las conduce a buenos pastizales [328]; o el labrador que cuida con cariño su propia viña [329]; etc. son otras tantas imágenes que ayudan a comprender el amor de Dios. Y especialmente la imagen de los esponsales: Yahwéh es también esposo de la que el Profeta anuncia con un hombre nuevo, *ruhama*, es decir, «muy amada», porque será tratada con «misericordia» [330].

La alianza del Sinaí fue considerada como garantía de la restauración de Israel.

«Y te desposaré conmigo para siempre; sí, te desposaré conmigo en justicia y derecho, en piedad y clemencia. Te desposaré conmigo en fidelidad y reconocerás a Yahwéh» (Os 2,21-22).

Los profetas, bajo la imagen de los esponsales, contemplan en el amor inconmovible de Yahwéh a su esposa infiel (Israel) el fundamento de una restauración, que se represen-

322. Cfr. Bouyer, L., *La Biblia y el Evangelio*, (cit. en Bibliog. I), pp. 87-137.
323. Cfr. Is 66,13.
324. Cfr. Is 49,15.
325. Cfr. Os 11,1-4.
326. Cfr. Is 64,7.
327. Cfr. Ez 34.
328. Cfr. Is 40,11.
329. Cfr. Is 5.
330. Cfr. Os 11,7-9; Ier 31,20; Is 54,7.

ta como un «nuevo matrimonio» (Oseas) o como una «nueva alianza» (Ezequiel).

«Pues así habla Adonay Yahwéh: Haré contigo como tú has hecho, que has menospreciado el juramento, quebrantando la Alianza; pero Yo me acordaré de mi Alianza contigo en los días de tu juventud y estableceré en tu favor una alianza eterna. Y te acordarás de tus caminos y te abochornarás cuando Yo acoja a tus hermanas, las mayores con las menores que tú, y te las daré por hijas, mas no en virtud de la alianza. Y concertaré mi alianza contigo, y conocerás que Yo soy Yahwéh; a fin de que recuerdes y te avergüences y ya no abras la boca debido a tu ignominia, cuando Yo te haya perdonado todo lo que has hecho. —Oráculo de Adonay Yahwéh—» (Ez 16,59-63).

En las narraciones de Ex 34,10.27 y 24,7ss la Alianza entre Yahwéh e Israel es una relación de reciprocidad, con sus correspondientes derechos y deberes, tal como se recoge en el libro del Deuteronomio [331]:

«Moisés convocó a todo Israel y le dijo: "Escucha, Israel, las leyes y decretos que yo hablo hoy a vuestros oídos; aprendedlos y cuidad de practicarlos. Yahwéh, nuestro Dios, pactó con nosotros alianza en el Horeb. No con nuestros padres pactó Yahwéh esta alianza, sino con nosotros, nosotros los que estamos hoy aquí vivos. Cara a cara habló Yahwéh con vosotros en la montaña desde en medio del fuego. En aquella sazón estaba yo entre Yahwéh y vosotros para comunicaros las palabras de Yahwéh, porque tuvisteis miedo a causa del fuego y no subisteis a la montaña. Y dijo: «Yo soy Yahwéh, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de los esclavos» (Dt 5,1-6).

Esta Alianza incluye un contenido moral preciso, resumido en el Decálogo:

«El os comunicó su Alianza, que os mandó cumplir: las diez palabras que escribió sobre dos tablas de piedra» (Dt 4,13).

Siendo este el precepto fundamental, el libro del Deuteronomio recoge muchos otros preceptos y normas en las que

331. Cfr. LOHFINK, N., *El mensaje de la alianza*, en SCHREINER, J. (dir.) *Palabra y mensaje del AT*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 228-245.

se desarrolla el contenido de la Alianza y que lleva a esta conclusión:

«Hoy has hecho afirmar a Yahwéh que va a ser tu Dios, y que andarás en sus caminos, guardarás sus leyes, sus preceptos y sus decretos, y escucharás su voz. Y Yahwéh te ha hecho comprometerte hoy que has de serle su pueblo peculiar, como te había prometido, y que guardarás todos sus preceptos. Y El te elevará por encima de todas las naciones que ha hecho, en loor, renombre y gloria, y serás un pueblo santo para Yahwéh, tu Dios, según ha prometido» (Dt 26,17-19).

d) *La terminología bíblica de la misericordia*

De lo dicho se deduce que la misericordia no pertenece únicamente a Dios, sino también caracteriza la vida del pueblo de Israel y de sus hijos e hijas: es el contenido de la intimidad con su Señor, el contenido de su diálogo con El. Bajo este aspecto la misericordia es recogida en los libros del AT con una gran riqueza de expresiones [332]. Sería difícil buscar en estos Libros una respuesta puramente teórica a la pregunta sobre la naturaleza y contenido de la misericordia. Sin embargo, la terminología que se utiliza puede decirnos mucho. En efecto, hay dos expresiones, cada una de ellas con un matiz semántico distinto, que definen muy bien la noción de misericordia: *hésed* y *rahamim*.

e) *Los términos «hésed» y «émet»*

El término *hésed* aparece usado 245 veces en la Biblia hebrea. Los LXX y la Neovulgata lo traducen ordinariamente por *eléos*, en latín «misericordia». Designa la totalidad de deberes que incumbe a quienes se hallan unidos por vínculos diversos: de sangre [333], de parentela [334], de amistad [335], de hospitalidad y, principalmente, de alianza [336]. Indica una actitud profunda de *bondad*. Cuando esta actitud se da entre

332. Cfr. DEL CERRO, G. voz *Misericordia*, en GER 16 (1979) 12-14.
333. Cfr. Gen 47,29.
334. Cfr. Gen 20,13.
335. Cfr. 1 Sam 2,8.14.15.
336. Cfr. Gen 21,23; 1 Sam 20,8.

hombres, éstos son no solamente benévolos el uno con el otro, sino al mismo tiempo recíprocamente *fieles* en virtud de un compromiso interior, por tanto, también «en virtud de una fidelidad hacia sí mismos». El *hésed* lleva consigo asistencia, fidelidad, lealtad, solidaridad y amor que se deben entre sí los miembros de una comunidad, sea natural —como la familia— o sea surgida de la hospitalidad o de la alianza.

Por una parte, el término *hésed* designa las manifestaciones concretas de asistencia y de fidelidad, más que el sentimiento o la disposición en la que se inspiran [337]. Con la expresión «*hacer hésed*» se exige al mismo tiempo el «derecho» (*mispat*) o la «justicia» (*sedaqah*). En este mismo sentido, hésed se halla frecuentemente asociado al *berit* «guardar la alianza y el *hésed*» [338], que significa observar fielmente la alianza. Y como el *hésed* está próximo a la fidelidad (*'emet*), los dos términos vienen unidos con mucha frecuencia, formando una sola expresión: *'asah hésed we-emet*, que significa prestar una asistencia fiel, con un cariño a toda prueba [339].

Tanto *'emet* como *'emunah* derivan dela raíz *'mn* (de donde procede «amen») que significa estar firme, «ser estable», «seguro»; lo contrario es *seqer*, es decir, inconstancia, engaño.

'Emet puede expresar lo que una persona o cosa es, en el sentido de genuino, auténtico, verdadero; en el sentido moral equivale a «veracidad», «seguridad», en definitiva «fidelidad». Cuando se dice que «Yahwéh es rico en *hésed* y *émet*» [340], se quiere decir que posee en alto grado la bondad, la verdad; o sea, la bondad y la fidelidad.

De todos modos, en una comunidad la asistencia y la lealtad no deben existir sólo entre iguales o de inferiores a superiores [341]; también puede darse entre un superior con respecto a sus inferiores. Entonces adquiere el nuevo matiz de «favor» o *gracia* [342]. Pues bien, si además *hésed* significa también «gracia» o «amor», esto es precisamente en relación con

337. Esto sucede cuando se emplea la palabra en plural: Gen 32,11; Is 63,7; Ps 89,50.
338. Cfr. Dt 7,9.12; 1 Reg 8,23; etc.
339. Cfr. Gen 24,49; 47,29; Ios 2,14.
340. Cfr. Ex 34,6.
341. Cfr. Gen 21,23.
342. Cfr. Est 2,9.17; Esd 9,9.

tal *fidelidad*. El hecho de que el compromiso en cuestión tenga un carácter no sólo moral, sino casi jurídico no cambia nada. Cuando en el AT el vocablo hésed es referido al Señor, esto tiene lugar siempre en relación con la Alianza que Dios ha hecho con Israel.

Sin embargo, puesto que en coherencia con la alianza hecha –por parte de Dios era un don, una *gracia*–, Yahwéh se había comprometido a respetarla, *hésed* cobraba en cierto modo un contenido legal. El compromiso jurídico por parte de Dios dejaba de obligar cuando Israel infringía la Alianza y no respetaba sus condiciones. Pero precisamente entonces *hésed*, dejando de ser obligación jurídica, descubría su aspecto más profundo: se manifestaba lo que era al principio. Es decir, *como amor que da*, amor más fuerte que la traición, gracia más fuerte que el pecado.

Esta fidelidad con la hija de mi pueblo infiel [343] es, en definitiva, por parte de Dios, *fidelidad a sí mismo*. Esto resulta evidente, como decíamos antes, en el recurso frecuente al binomio *hésed we-emet* (gracia y fidelidad), que podría considerarse una endíadis [344]. «No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi Nombre» [345].

Por tanto, Israel, lleno de culpas por haber roto la Alianza, no puede recurrir al *hésed* de Dios fundado en una justicia legal; no obstante, puede y debe continuar esperando y tener confianza en obtenerlo, siendo el «Dios de la Alianza». Frutos de este amor son el perdón, la restauración en la gracia y el restablecimiento de la alianza anterior [346].

En consecuencia, si Yahwéh ha concluido una Alianza con Israel y se ha comprometido a guardar la alianza y el *hésed* [347], es porque ama a su pueblo [348] no por los méritos de éste [349], sino gratuitamente [350]. Y por eso el Profeta [351], fun-

343. Cfr. Lam 4,3.6.
344. Cfr. Ex 34,6; 2 Sam 2,6; Ps 25,10; etc.
345. Cfr. Ez 36,22.
346. Cfr. Ier 31, 31-33.
347. Cfr. 1 Reg 8,23.
348. Cfr. Ier 31,3.
349. Cfr. Dt 7,8.
350. Cfr. Ez 16,22.
351. Cfr. Is 42,6; 49,8.

dado en el conocimiento del *hésed* divino, proyecta su esperanza al futuro, calando en el carácter de instrumento y de mediador del pueblo elegido en favor de todas las naciones, según el designio salvífico de Dios.

f) *El significado de «rahamîm»*

El segundo vocablo que en la terminología del AT sirve para definir la «misericordia» es *rahamîm*. Este tiene un matiz distinto del *hésed*. *Hésed* pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la «responsabilidad del propio amor» —que son, en cierto modo, caracteres masculinos—, mientras que *rahamîm*, ya en su raíz denota el amor de la madre, porque *rehem* y *raham* es el regazo, el seno materno, la matriz [352].

Así pues, desde el vínculo más profundo y originario, desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor «entrañable». Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto del mérito, y que bajo este aspecto constituye una exigencia del corazón. Es una variante casi «femenina» de la fidelidad masculina a sí mismo, expresada en el *hésed*. Sobre ese transfondo psicológico, *rahamîm* engendra una escala de sentimientos, entre los que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, la disposición a perdonar. El AT atribuye al Señor precisamente esos caracteres, cuando habla de él sirviéndose del término *rahamîm*:

«¿Puede acaso una mujer olvidarse de su niño, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvidara, yo no te olvidaría» (Is 49,15).

Este amor, fiel e invencible, gracias a la misteriosa fuerza de la maternidad, se expresa en los textos veterotestamentarios de diversos modos: ya sea como *salvación* de los peligros, especialmente de los enemigos; ya sea también como *perdón* de los pecados —para cada individuo y para todo Is-

352. Cfr. CASCIARO, J.M., *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 609-613.

rael—; y, finalmente, en la prontitud para *cumplir* la promesa y la esperanza (escatológicas), no obstante la infidelidad humana.

En la terminología del AT encontramos todavía otras expresiones, referidas diversamente al mismo contenido fundamental. En *hésed* y *rahamîm*, en cambio, se manifiesta claramente su original aspecto «antropológico»: al presentar la misericordia divina, los hagiógrafos se sirven de los términos que corresponden a la conciencia y a la experiencia del hombre contemporáneo suyo.

La terminología griega usada por los LXX muestra una riqueza menor que la hebraica: no ofrece, pues, todos los matices semánticos propios del texto original. En cada caso el Nuevo Testamento construye sobre la riqueza y profundidad que ya distinguía al Antiguo.

De este modo, heredamos del AT —casi en una síntesis especial— no solamente la riqueza de las expresiones usadas por aquellos Libros para definir la misericordia divina, sino también una específica, obviamente antropomórfica «psicología de Dios»: *la palpitante imagen de su amor*, que en contacto con el mal, y en particular con el pecado del hombre y del pueblo, *se manifiesta como misericordia*.

35

EL REINO O REINADO DE DIOS

1. Introducción

Dentro de la *historia salutis*, la noción de *Reino de Dios* es uno de los conceptos más importantes de la Revelación [353]. En los comienzos de la vida de Cristo un acontecimiento turbó por unos momentos la vida de Jerusalén. Ante el rey Herodes el Grande se presentaron unos misteriosos personajes que, procedentes de lejanas tierras, preguntaron por el recién nacido «rey de Israel» [354], para rendirle pleitesía. Los escribas respondieron a la pregunta del rey que, celoso de perder el trono, intentó matar a ese Niño. Años después, un nuevo personaje volvió a despertar el ansia y las esperanzas de los israelitas: el Precursor, Juan el Bautista. En el inicio de su misterio profético exhorta a la penitencia y a la conversión con estas palabras: «El Reino de los cielos está cerca» [355]. Decir «reino de los cielos» en lugar de «reino de Dios» no es más que un modo de hablar de los judíos —una paráfrasis—, con la que evitaban pronunciar superficialmente el nombre sagrado de Dios.

Las mismas palabras del Bautista son más tarde pronun-

353. Cfr. García-Moreno, A. *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, (cit. en Bibliog. IV); Cfr. también Schnackenburg, Rudolf, *Reino y Reinado de Dios*, (cit. en Bibliog. IV), donde se puede encontrar una amplia bibliografía sobre este tema.

354. Cfr. Mt 2.

355. Mt 12.

ciadas por Jesucristo en el inicio de su ministerio público [356]. También, poco más tarde, cuando envía a sus discípulos para la primera misión, les manda que digan: «El Reino de los cielos se acerca» [357]. Al final, cuando deja a los suyos, los envía por todo el mundo para que prediquen el Evangelio a todos los hombres [358], «El Evangelio del Reino» [359]; misión que llevarán a cabo los enviados del Señor [360]. Más aún. Jesús nos enseñó en el Padrenuestro a pedir: «Venga a nosotros tu Reino» y dirá expresamente en su predicación que ha sido enviado por el Padre a anunciar el Reino de Dios [361]. ¿En qué consiste esta idea del Reino? ¿Por qué es tan importante? ¿Cómo lo entendieron sus oyentes?

Idea central de la predicación de Jesús es, sin duda, el «Reino de Dios». Según la base hebreo-aramaica sería mejor traducción «realeza o reinado de Dios», ya que sólo en ciertas expresiones figuradas, como por ejemplo, «entrar en el Reino de Dios» que se refieren al pleno reinado cósmico de Dios, al fin de los tiempos, se encuentra la imagen de un «reino». En los demás casos significa el regio poder de Dios y su ejercicio [362].

Ahora bien, esta idea tiene una larga y rica historia en el AT, y halla su culminación en el mensaje de Jesús. La expresión «reino de los cielos» se encuentra 33 veces en el Primer Evangelio. Para comprender el pensamiento de Jesús en este punto, es preciso analizar la evolución de la expresión «reino de Dios» en los Libros del AT con sus connotaciones salvíficas. También así entenderemos más hondamente la novedad del mensaje de Cristo y cómo será entendido después y llevado a la práctica por los primeros cristianos.

La particularidad del mensaje de Jesús sobre la *basileia tou Theou* o *basieleia tôn ouranôn* radica en que predica «el

356. Cfr. Mt 4,17.
357. Cfr. Mt 10,7.
358. Cfr. Mc 16,15.
359. Cfr. Mt 9,35, 24,14.
360. Cfr. Act 8,12; 19,8; 20,25.
361. Cfr. Lc 4,23.
362. Cfr. SCHNACKENBURG, R., voz *Reino de Dios*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. I), cols. 888-907. (Con abundante bibliografía).

reino escatológico» de Dios como algo cercano y urgente, un reino ya eficaz y perceptible, que trae la salvación y llama a los hombres a una decisión. Y todo ello ligado misteriosamente con su persona y sus obras: en El se cumplen las predicciones proféticas y se inicia la era definitiva de la salvación.

Hemos visto cómo la Alianza es el hilo conductor de la historia de Israel. ¿Tiene algo que ver el Dios de la Alianza con el Dios-Rey en los escritos del AT? ¿Se manifiesta la realeza de Dios sobre Israel y sobre las demás naciones? ¿El Reino de Yahwéh en el AT tiene rasgos escatológicos o es meramente temporal? Trataremos de contestar a estas preguntas.

2. Noción de «Reino de Dios» en el AT

a) *La Soberanía de Dios*

En una primera aproximación a la noción del Reino de Dios en los Libros del AT, se destacan dos ideas: la Soberanía de Dios sobre la creación entera, y de modo especial sobre un pueblo que elige para sí entre todas las naciones. En el AT, y particularmente en los Salmos, se nos revela la *soberanía universal de Dios*; en la afirmación de la realeza de Yahwéh se habla más de su soberanía que de su condición de «soberano» o «rey». Por tanto, el «Reino de Dios» es entendido como el ejercicio del poder divino y de su providencia sobre los hombres; como realización de su plan de salvación. La idea del Reino de Dios como *salvación* es esencial al concepto que tratamos de precisar y definir.

Por otra parte, se nos dice que en el monte Sión está la ciudad del Gran Rey [363]. Es decir, por ser dueño absoluto de todo cuanto existe, ha escogido como su propiedad personal, porque le ha querido, al pueblo de Israel. Su liberalidad y su amor le han llevado a tal *elección*, y no el valor o los méritos que pudieran hacer los israelitas [364]. A través de toda la *historia salutis* podemos ver que Dios actúa con total dominio y soberanía, con libertad plena nunca condicionada por

363. Cfr. Ps 48,3.
364. Cfr. Dt 7,6-8.

nadie. Toma siempre la iniciativa para llamar o elegir a los hombres que van a colaborar con sus designios. Noé, Abraham, Moisés, Saúl, David, los Apóstoles, San Pablo, etc., son entre otros los ejemplos más significativos de esta historia de la salud.

Yahwéh será el rey de su pueblo, el que le guíe y le proteja siempre, llevado por su *hésed we-émet* [365], el que le concede la Alianza o pacto [366]. En su marcha por el desierto es un pastor y caudillo que vence a sus enemigos, que son los enemigos de Israel [367], y es presentado en cierto modo con las categorías de la realeza. Yahwéh unía a las tribus [368], vivía en medio de ellas y daba instrucciones concretas [369].

En la época de los jueces, se siente tan fuerte la soberanía única de Dios que el juez Gedeón rechaza la dignidad de soberano hereditario por deferencia a la suprema grandeza de Dios [370], y el vidente Samuel se irrita contra el pueblo cuando éste le pide un rey terreno [371].

b) *Instauración de la Monarquía en Israel* [372]

Cuando el pueblo llega a la Tierra Prometida sentirá el influjo de los pueblos vecinos y querrá tener un rey. El Señor considera este deseo como un rechazo de su soberanía. Samuel, el profeta, les hace ver, de parte de Dios, los inconvenientes de la Monarquía. Pero el pueblo sigue suplicando un rey. Dios accede, por fin, a su petición y les concede un rey a través de Samuel [373]. El rey no aparece nunca en Israel como encarnación de Dios, a la manera de Egipto y Babilonia, donde se da una auténtica divinización del faraón o del monarca. En Israel es sólo un lugarteniente de Dios. En la

365 Cfr Ps 135,116
366 Cfr Ex 19,3-6, 24, 3-11
367 Cfr Num 23,21ss
368 Cfr Dt 33,5
369 Cfr Ex 33,7-11
370 Cfr Iud 8,23
371 Cfr 1 Sam 8,7, 12,12
372 Cfr BRIGHT, J , *La Historia de Israel*, (cit en BIBLIOG I), pp 185-234
373 Cfr SUAREZ FERNANDEZ, L , *Las primeras civilizaciones*, (cit en BIBLIOG IV), pp 227-235

narración de la elección del rey se aprecia que Dios actúa con plena libertad y soberanía, escogiendo a quien le parece.

«Samuel tomó entonces el frasco del óleo y lo vertió sobre la cabeza de Saúl; después le besó diciendo: ¿No te ha ungido Yahwéh por príncipe de su pueblo, Israel? Tú has de gobernar el pueblo de Israel y tú lo librarás del poder de sus enemigos de alrededor. Y esta señal tendrás de que Yahwéh te ha ungido por príncipe de su heredad...» (I Sam 10,1-2).

Tiene esta unción un carácter religioso. A la unción acompaña la efusión del Espíritu [374]; en lenguaje más actual diríamos que le proporciona la «gracia de estado». El rey es el *Ungido de Yahwéh*; es una persona sagrada y, por tanto, inviolable. Saúl pertenece a la tribu menor de Israel y a la familia menor de esa tribu [375]. Pero Saúl comete un pecado de desobediencia [376] y es rechazado por Dios [377]. En el caso de David, el nuevo elegido de Yahwéh, se repetirá la misma idea: así el más olvidado y el menor de los hijos de Isaí será el nuevo rey del pueblo de Israel [378].

Estos reyes y los que vendrán después reciben la unción de manos de un enviado de Yahwéh. Aunque el pueblo aclama al rey [379], no es quien le elige. La elección la hace Dios a través de quien le unge.

David es el fundador de la nación israelita unida e independiente. Es verdad que esta situación no sobrevivió mucho tiempo a su fundador y a su hijo Salomón, pero David fue siempre el ideal de los israelitas. La persona y la época de David serán idealizados después. De ahí la estrecha unión entre David y el rey mesiánico, el salvador y restaurador del pueblo de Israel. De hecho, como a Jacob [380], a Moisés [381] y a Josué [382], se atribuyen también a David unas «últimas pala-

374 Cfr 1 Sam 10,10, 16,13
375 Cfr 1 Sam 9,21
376 Cfr 1 Sam 13,7-14
377 Cfr 1 Sam 15,10-23
378 Cfr 1 Sam 16,12
379 Cfr 2 Reg 9,13, 11,2
380 Cfr Gen 49
381 Cfr Dt 33
382 Cfr Ios 24

bras». En efecto, David confiesa que la mano de Yahwéh le ha protegido, reconoce que habla por haber venido sobre él el Espíritu de Yahwéh. Y en calidad de heraldo de Dios hace saber que Dios es el sol; David la hierba cubierta con el rocío de la mañana, la tierra feraz que da su fruto por la acción de Dios.

«Estas son las últimas palabras de David: Oráculo de David, hijo de Jesé, y oráculo del varón puesto en lo alto, ungido del Dios de Jacob y dulce cantor de Israel:

«El Espíritu de Yahwéh habla por mí,
y su palabra está sobre mi lengua.
Ha dicho el Dios de Jacob,
me ha hablado la Roca de Israel:
El que domina justo en el hombre,
el que domina con el temor de Elohim
es cual luz matinal cuando el sol se levanta,
una mañana sin nubes, que hace brillar,
tras la lluvia, el césped de la tierra.
Así en verdad es mi casa ante El,
porque hizo conmigo una Alianza eterna,
bien regulada en todo y salvaguardada» (II Sam 23,1-5).

Recuerda el rey David la promesa mesiánica del profeta Natán, referente al proyecto de edificar un Templo a Yahwéh —«una casa»— y la promesa de Dios que de su estirpe —de su «casa»— saldría el futuro Mesías:

«Y cuando se cumplan tus días y reposes con tus padres, suscitaré en pos de ti un vástago tuyo salido de tus entrañas, y consolidaré su realeza. El construirá una casa a mi Nombre y consolidaré el trono de su realeza para siempre. Yo seré para él un padre y él será para Mí un hijo; (...). No apartaré de él mi benignidad, como la aparté de Saúl, al cual aparté de mi presencia. Y tu casa y tu realeza permanecerán firmes para siempre ante Mí: tu trono será estable por siempre» (II Sam 7,12-16).

Esta idea de dominio y realeza de Yahwéh seguirá presente en todo rito de unción que hace sagrada a la persona ungida [383]. Es importante subrayar que «ungido» equivale a

383. Cfr. 1 Sam 26,9-23; 19,22.

Mesías. Como muestra de esa dependencia de Dios el trono del rey israelita se llamará «trono de la realeza de Yahwéh», o simplemente «trono de Yahwéh» [384]. Los Salmos que probablemente se cantaban en la ceremonia de entronización aluden con claridad a la realeza de Dios, de la que participa el nuevo rey:

«Pero Yo he consagrado a mi Rey,
sobre Sión mi santa montaña» (Ps 2,6).

Yahwéh recibe por hijo suyo al rey sobre Sión:

«¡Oh Elohim!, tu juicio da al monarca,
y tu justicia al hijo del rey;
a tu pueblo gobierne con justicia
y con equidad a tus pobres.
(...)
¡Bendito sea Yahwéh, Dios de Israel,
el único hacedor de maravillas;
y bendito su Nombre glorioso para siempre,
y de su gloria llénese la tierra toda!» (Ps 72,1-2.18).

Y el trono de Jerusalén se convierte en el trono regio de Yahwéh sobre Israel [385]. Es más, en el Templo salomónico, el arca de la Alianza se considera como trono y asiento de Dios.

«El me invocará: "Eres mi Padre, mi Dios y mi Roca salvadora". Además yo le constituiré primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra. Por siempre le guardaré mi gracia, y mi pacto respecto a él será firme. Y haré que dure siempre su semilla, y su trono cual los días de los cielos» (Ps 89,27-30).

Por otra parte, la «realeza de Yahwéh» no se limita al pueblo de la Alianza; tiene un claro sello universal. A Dios sentado en su trono del santuario de Jerusalén contempla el profeta Isaías en la teofanía del Templo [386] esto es, a

384. Cfr. 1 Chr 28,5; 29,23.
385. Cfr. I Chr 28,5; 29,23; 2 Chr 9,8.
386. Cfr. Is 6,1-6.

Yahwéh Sebaot, como Señor del cielo y de la tierra. Es Yahwéh rey universal, el Dios Creador de todas las cosas.

c) *Decadencia y desaparición de la Monarquía davídica* [387]

Las previsiones de Dios sobre la elección del rey se fueron cumpliendo. Aquellos reyes olvidaban a menudo la dependencia de Yahwéh; eran rebeldes a sus mandatos [388], se alejaban de Dios [389], rompían la Alianza. Los Profetas, impulsados por el Espíritu de Yahwéh, se enfrentaron contra esa actitud de los reyes con duras y enérgicas amenazas [390]. Sus palabras se cumplieron y los reyes de Israel y de Judá serán deportados [391]. El pueblo rechazó la realeza de Yahwéh. Y ahora en el Exilio, sufrirá las consecuencias.

Pero la bondad de Yahwéh sigue en pie. Los Profetas dejaron entrever siempre la luz de una esperanza de salvación [392]. Son los Profetas quienes presentan con gran fuerza, más aún que el culto mismo, la futura venida del Reino escatológico de Dios:

«Yo estuve mirando, y ese cuerno hacía guerra a los santos y los vencía, hasta que llegó el anciano e hizo justicia a los santos de Elohim; y llegó el tiempo en que los santos entraron en posesión del reino» (Dan 7,22).

El texto anterior corresponde al pasaje de la visión del Hijo del Hombre, en el que el Profeta Daniel anuncia los tiempos mesiánicos, con marcado carácter escatológico; en las formulaciones de otros profetas se anuncia la llegada del verdadero rey al fin de los tiempos: será un hijo de David, regirá por siempre a su pueblo; se hablará de un nuevo Exodo [393], de una nueva Alianza [394], de un nuevo David [395],

387 Cfr BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, (cit en BIBLIOG I), pp 235-353
388 Cfr 2 Sam 12,1-12, 24,10-17
389 Cfr 1 Reg 11,1-14, 12,32-33
390 Cfr I Reg 17,1, 22,19-23, Is 28,1-4, Ier 8,1-7
391 Cfr 2 Reg 17,22-23, 25,6-12
392 Cfr Is 29,17-24, Ier 5,18, Os 11, Ez 16,59, 17,22
393 Cfr Is 40,1-11
394 Cfr Ier 31,31-33
395 Cfr Ez 38,25-29

de una conquista nueva, de un nuevo reinado en el monte santo:

«Ocurrirá, pues, que en los días postreros,
la montaña de la Casa de Yahwéh
se hallará firmemente establecida
en la cumbre de los montes,
y se alzará por encima de los collados,
y afluirán a ella todas las naciones.
E irán numerosos pueblos y dirán:
Ea, subamos a la montaña de Yahwéh,
a la casa del Dios de Jacob,
para que nos enseñe sus caminos
y marchemos por sus senderos;
pues de Sión sale la Ley,
y la palabra de Yahwéh de Jerusalén.
Y juzgará entre las naciones
y será el árbitro de numerosos pueblos.
Entonces de sus espadas forjarán azadas
y de sus lanzas podaderas.
No alzará ya espada nación contra nación,
ni se adiestrarán en la guerra» (Is, 2,2-4).

Con estas palabras describe el profeta la futura peregrinación de las naciones al monte de Dios. Son, pues, los profetas quienes presentan con gran fuerza la debilidad de las fuerzas humanas para este futuro reino de paz.

Después de las catástrofes nacionales, consideradas como castigos divinos sobre el pueblo elegido infiel a la Alianza, no se podía esperar un resurgimiento político con sus propios recursos: cuanto menor es esta esperanza, tanto mayor es la expectación de una intervención divina. Así, por ejemplo, Miqueas, ante la catástrofe del Reino del Norte, anuncia también a Jerusalén la destrucción [396], pero después anuncia que Yahwéh será nuevamente rey sobre Sión [397].

También, Isaías vuelve sobre el tema del anuncio de un Reino universal y pacífico del Mesías:

396 Cfr Miq 3,12

397 Cfr Miq 4,7 Cfr GARCIA-MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, (cit en BIBLIOG IV), pp 23-36

«Pues no obrarán mal ni causarán daño
en toda mi Montaña santa;
porque lleno estará el país
del conocimiento de Yahwéh
como las aguas cubren el mar» (Is 11,9).

El reino escatológico viene presidido por Yahwéh que rige a todos los pueblos y enseña sus caminos. ¡Hasta Egipto se convertirá!

«Así, pues, Yahwéh se dará a conocer a los egipcios, y los egipcios conocerán a Yahwéh en aquel día, y harán sacrificios y oblaciones y formularán votos a Yahwéh y los cumplirán. Y herirá Yahwéh a los egipcios, herir y enseguida curar, y se convertirán a Yahwéh, que les será propicio y los sanará» (Is 19,21-22).

Y concluye con unas palabras muy significativas de esta universalidad del reino:

«por cuanto Yahwéh Sebaot lo habrá bendecido diciendo: "¡Bendito sea mi pueblo, Egipto, y la obra de mis manos Asiria, y mi heredad, Israel!"» (Is 19,25).

El tiempo transcurre y después de la breve historia de los Macabeos viene de nuevo la depresión. Con Herodes y sus descendientes se llega al punto álgido de la degradación, pues el trono está ocupado por los Idumeos, descendientes de Esaú, hermano de Jacob, hombres que no pertenecen al pueblo santo de Dios. Los ánimos se enardecen cada vez más: las sucesivas derrotas y humillaciones han llevado las esperanzas y los anhelos de salvación hasta un punto máximo. Todos piensan y desean la llegada de «aquel que ha de venir». Todos ansían su presencia salvadora.

En la mayoría de los judíos, sin embargo, esas esperanzas mesiánicas son interpretadas con un fuerte sentido nacionalista y político. Soñaban con la vuelta del esplendor, de la «edad de oro» de la monarquía davídica. Las profecías del universalismo tendrán su cumplimiento con el triunfo del Mesías, el Ungido de Yahwéh, el Rey de Israel.

Considerada la Historia de Israel sólo desde el punto de

vista humano, hay que decir que es un fracaso. A los hombres nos cuesta remontarnos desde nuestra visión terrena a la altura de la visión de Dios. El «Reino (o Reinado) de Dios» trasciende la realidad y el concepto que los hebreos se habían forjado de él. Incluso los Apóstoles de Jesús, pocos días después de la resurreción del Señor, no habían superado esa visión terrena del Reino o Reinado de Dios [398]. La plenitud de la realidad de ese Reino no se dará en este mundo [399]: se incoará con la primera venida de Cristo en carne pasible, con la que se realiza la Redención del género humano, y se instaurará definitivamente tras su nueva venida o Parusía. Así, toda la Historia Bíblica, Antiguo y Nuevo Testamento, es una *Historia de Salvación*, una *empresa de redención* operada por Dios en Cristo.

398. Cfr. Act 1,6-7.
399. Cfr. Ioh 18,36-37.

36

SALVACION, LIBERACION Y REDENCION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Introducción

Tras contemplar la historia de la salvación, en la que se narran unos acontecimientos que reflejan la intervención de Dios en la historia humana, pasamos ahora a la consideración del concepto de redención según es entendida por los libros del AT. La preocupación de exegetas y teólogos por elucidar sistemáticamente conceptos bíblicos como *redención* y *salvación*, su naturaleza y alcance en la *historia salutis*, es bastante reciente. Hoy se consideran como temas nucleares de la Teología [400].

Un testimonio reciente es la intervención Magisterial sobre la «Teología de la liberación». Las ansias de liberación son, en efecto, uno de los rasgos definitorios de nuestra cultura. Plantear la liberación en un sentido profundo y radical como resultado de la obra salvífica de Cristo, y a la vez en ese otro sentido histórico y temporal como deseo de una sociedad mejor, equivale en cierto modo a iniciar el camino de su solución. La aspiración humana a una sociedad mejor no puede ser ajena al ideal cristiano [401].

400. Cfr. Díaz y Díaz, J., art. *Salvación*, en Díez Macho-Bartina (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit. en Bibliog. III), vol. 6, cols. 407-412.

401. Cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe promulgó en 1984, una «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación», no quiso dejar de incluir, muy al principio, una declaración solemne en el sentido indicado. (cfr. *Libertatis nuntius*, III, 1, 6-VIII-1984). Y lo mismo hace la nueva «Instrucción», publicada en 1986: la fe cristiana acoge las ansias humanas de liberación, ofreciéndoles

La voz *redención* es uno de los términos que desde los orígenes del cristianismo se ha usado para describir la idea más general de *salvación*. La *salud* ha sido obrada por Cristo sobre la tierra y será un día consumada. Jesús es el *Salvador* por antonomasia: eso significa etimológicamente. Todos los creyentes poseen la «salud» en la Iglesia, pero como individuos cada uno ha de perseverar hasta el fin. Nadie, pues, posee la *salud* de manera que ya no la pueda perder. Solo se dará esa consistencia en la vida eterna.

En la Teología cristiana se ha venido dando al término *salvación* casi exclusivamente el sentido de «eterna bienaventuranza»; pero de hecho posee una gama de significación mucho más amplia. En una breve síntesis, la *salvación* es un don de Dios —viene de Dios y a Dios conduce—; una ayuda o auxilio divino para superar todas las dificultades que obstaculizan la vida, sea individual, sea colectiva, social y nacional, en su pleno desarrollo y ascensión a lo divino [402].

En los escritos del NT la *salvación*, o *redención*, o *liberación* no es sólo de la miseria espiritual y del pecado —el aspecto ciertamente fundamental—, sino que significa también la posesión escatológica de todos los bienes que hacen relación a la condición corporal del hombre. Se da de hecho en los textos sagrados toda una constelación terminológica por la que viene expresado el mensaje de salvación divino. Son distintos lenguajes los que convergen en la noción de salvación. Sin entrar ahora con detalle en los vocablos podríamos decir que del lenguaje cultual procede la voz «expiación», mientras que del jurídico es «liberación» o «redención»; un significado comercial nos lleva al término «rescate», mientras que en un contexto político se origina la expresión «reino de Dios»; en el lenguaje escatológico el término más adecuado es «parusía».

En consecuencia, para entender las nociones de *salud, liberación o redención* neotestamentarias, haremos un breve re-

un fundamento —esa honda conciencia de la dignidad del hombre que es propia del Evangelio—, que les permite superar tentaciones y ambigüedades. (cfr. *Libertatis conscientia*, nn. 5ss; 22-III-1986).

402. Cfr. SIEDL, S.H., voz *Salvación*, en BAUER, J.B.(dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit. en BIBLIOG. I), cols. 961-962.

corrido por los Libros del Antiguo Testamento. Apreciaremos la continuidad y discontinuidad de estos términos en la Antigua y Nueva Alianza, y luego haremos un análisis de los tres términos hebreos en los que se expresan las nociones de salvación y redención [403].

2. Nociones de Salvación, Liberación y Redención divinas

a) *Evangelio, libertad y liberación*

La historia humana, marcada por la experiencia del pecado, nos conduciría a la desesperación, si Dios hubiera abandonado a su criatura. Pero las promesas divinas de liberación, y su victorioso cumplimiento en la muerte y resurrección de Cristo, son el fundamento de la «gozosa esperanza» de la que la comunidad cristiana saca su fuerza para actuar resuelta y eficazmente al servicio del amor, de la justicia, de la paz.

El Evangelio es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación que lleva a su cumplimiento la esperanza de Israel, fundada en la palabra de los Profetas. Se apoya en la acción de Yahwéh que, antes de intervenir como *goel, liberador, redentor, salvador* de su pueblo, lo había elegido gratuitamente en Abraham [404].

En efecto, la palabra *goel* [405] se aplica a la idea de un lazo de parentesco entre el que libera y el que es liberado [406]. En cambio el término *padah* significa «adquirir para sí» [407].

b) *La liberación en el AT*

En el AT la acción liberadora de Yahwéh, que sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras, es el Exodo de Egipto, «casa de esclavitud». Si Dios saca a su pueblo de

403. Es muy útil a este respecto la Instrucción mencionada *Libertatis nuntius*, especialmente los nn. 43-49.
404. Cfr. Gen 12,1-3.
405. Cfr. Is 41,14; Ier 50,34.
406. Lev 25,25.47-49; Rut 3,12; 4,1.
407. Ex 13,13; Dt 9,26; 15,15; Ps 130,7-8.

una dura esclavitud económica, política y cultural, es con miras a hacer de él, mediante la Alianza en el Sinaí «un reino de sacerdotes y una nación santa» [408]. *Dios quiere ser adorado por hombres libres.* Todas las liberaciones ulteriores del pueblo de Israel tienden a conducirle a esta libertad en plenitud que no puede encontrar más que en la comunión con Dios [409]. El acontecimiento mayor y fundamento del Exodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una descendencia, una tierra, una ley, pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en la cual está integrado.

En su designio de salvación, Dios dio su Ley a Israel. Esta contenía, junto con los preceptos morales universales del Decálogo, normas cultuales y civiles que debían regular la vida del pueblo escogido por Dios para ser su testigo ante las naciones.

En ese conjunto de leyes, el amor de Dios sobre todas las cosas [410] y al prójimo como a sí mismo [411] constituye ya el centro. Pero la justicia, que debe regular las relaciones entre los hombres, y el derecho, que es su expresión jurídica, pertenecen también a la trama más característica de la Ley bíblica. Los Códigos y la predicación de los Profetas, así como los Salmos, se refieren tanto a una como a otro, y muy a menudo a los dos a la vez [412]. En este contexto es donde debe apreciarse el interés de la Ley Bíblica por los pobres, los desheredados, la viuda y el huérfano; a ellos se debe la justicia según la ordenación jurídica del Pueblo de Dios [413].

Los Profetas recuerdan a Israel las exigencias de la Alianza. Denuncian que en el corazón endurecido del hombre está el origen de las transgresiones, y anuncian una Alianza Nueva en la que Dios cambiará los corazones grabando en ellos la

408. Ex 19,6.
409. Cfr. AUZOU, G., *De la servidumbre al servicio*, (cit. en BIBLIOG. IV).
410. Cfr. Dt 6,5.
411. Cfr. Lev 19,18.
412. Cfr. Dt 1,16-17; 16,18-20; Ier 22,3-15; 23,5; Ps 33,5; 72,1; 99,4.
413. Cfr. Ex 22,20-23; Dt 24,10-22.

ley de su espíritu [414]. Al anunciar y preparar esta nueva era, los Profetas denuncian con vigor las injusticias contra los pobres; se hacen heraldos de Dios en favor de ellos. Yahwéh es el recurso supremo de los pequeños y de los oprimidos, y el Mesías tendrá la misión de defenderlos [415].

La situación del pobre es una injusticia contraria a la Alianza. Por esto la Ley de la Alianza lo protege a través de preceptos que reflejan la actitud misma de Dios cuando liberó a Israel de la esclavitud de Egipto [416]. La injusticia contra los pequeños y los pobres es un pecado grave, que rompe la comunión con Yahwéh.

Partiendo de todas las formas de pobreza, de injusticia sufrida, de aflicción, los «justos» y los «pobres de Yahwéh» elevan hacia El su súplica en los Salmos [417]. Sufren en su corazón la esclavitud a la que el pueblo «rapado hasta la nuca» ha sido reducido a causa de sus pecados. Soportan la persecución, el martirio, la muerte, pero viven en la esperanza de la liberación. Por encima de todo, ponen su confianza en Yahwéh a quien encomiendan su causa [418]. Los «pobres de Yahwéh» saben que la comunión con El (Ps 73,26-28) es el bien más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad [419]. Para ellos el mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado.

En el umbral del NT, los «pobres de Yahwéh» constituyen las primicias de un «pueblo humilde y pobre» que vive en la esperanza de la liberación de Israel [420]. María, al personificar esta esperanza, traspasa el umbral del AT. Anuncia con gozo la llegada mesiánica y alaba al Señor que se prepara a liberar a su pueblo [421]. En su himno de alabanza a la Misericordia divina, la Virgen humilde, a la que mira espon-

414. Cfr. Ier 31,31-34; Ex 36,25-27.
415. Cfr. Is 11,1-5; Ps 72,4.12-14.
416. Cfr. Ex 29,9; Dt 24,17-22.
417. Cfr. Ps 25;31; 35;55.
418. Cfr. Ier 11,20; 20,12.
419. Cfr. Ps 16; 62; 84.
420. Cfr. Soph 3,12-20.
421. Cfr. Lc 1,46-55.

táneamente y con tanta confianza el pueblo de los pobres, canta el misterio salvífico y su fuerza de transformación. El sentido de la fe, tan vivo en los pequeños, sabe reconocer a simple vista toda la riqueza a la vez soteriológica y ética del *Magnificat.*

c) *Significado cristológico del AT*

El Exodo, la Alianza, la Ley, la voz de los Profetas y la espiritualidad de los «pobres de Yahwéh» alcanzan su pleno significado solamente en Cristo. La Iglesia lee el AT a la luz de Cristo muerto y resucitado por nosotros. Ella se ve prefigurada en el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, encarnada con el cuerpo concreto de una nación particular, política y culturalmente constituida, que estaba inserta en la trama de la historia como testigo de Yahwéh ante las naciones, hasta que llegara a su cumplimiento el tiempo de las preparaciones y de las figuras.

Los hijos de Abraham fueron llamados a entrar con todas las naciones en la Iglesia de Cristo, para formar con ellas un solo Pueblo de Dios, espiritual y universal [422].

3. Estudio de los verbos hebreos: yasha', padah y ga'al

En el Antiguo Testamento hay que considerar tres grupos de palabras: *yasha', gá'al* y *padah* para llegar al concepto de salvación y redención.

a) *El término* yasha'

La voz hebreo-bíblica *yeshua'h* , traducida en las versiones griegas por *sotería* y en las latinas por *salus* o *salvación* aparece unas 78 veces en el texto hebreo del AT y encierra el sentido de «salvación», «auxilio», «ayuda», felicidad, prosperidad, «liberación», victoria que Dios otorga a los hombres o éstos lo experimentan como venido de Dios. Tanto el

422. Act 2,39; Rom 10,12; 15,7-12; Eph 2,14-18.

sustantivo *yesha'* (*salus, salvación,* y *soter, salvator*) que se encuentra unas 36 veces o el verbo *yasha'* (*sozein, salvar*) —más de 200 veces— poseen un significado semejante [423].

La idea de *salvación* en el orden religioso fue evolucionando en el antiguo pueblo de Israel al compás de la Revelación, transmitida asimismo de un modo progresivo, y atemperado a su capacidad intelectiva y receptividad espiritual. Puede reducirse a tres momentos:

a) La salvación como *liberación*, en cualquiera de sus formas terrenas [424], que luego pasa a formas más espirituales, como «liberación del pecado».

b) La salvación como *victoria*, frecuente en varios Libros del AT (Jueces, Samuel y algunos Salmos), también se aplica a Dios [425]. Tal victoria sobre cualquier enemigo o violencia tiene especial valor en la restauración del «resto de Israel», sobre todo después del Exilio, según insisten los Profetas (Isaías, Jeremías y Zacarías). En ciertos Salmos, la salvación es equivalente al triunfo del pobre y del humilde.

c) Cuando se fusionan las ideas de felicidad, júbilo triunfante, seguridad y esplendor de Israel junto a la paz universal, *la salvación adquiere un carácter mesiánico*; y así se identifican la salvación y la *redención* [426].

Hay que advertir, sin embargo, que la doctrina judaica de la salvación mesiánica no siempre se eleva al orden de la inmortalidad; y, por eso, no alcanza la plenitud de la idea de «redención» que nos transmite el NT. El reino mesiánico esperado por los hebreos y anunciado por los Profetas oscila entre algo ultraterreno y una especie de edad de oro que, a la inversa de los otros pueblos que la situaban en un pasado remoto, florecería en un venturoso futuro, difícil de precisar.

423 Cfr SIEDL, S H, voz *Salvacion*, en BAUER, J B (dir), *Diccionario de Teologia Biblica*, (cit en BIBLIOG III), cols 961-962, BAUER, J B, art, *Salvador* en *Ibid*, cols 963-964

424 Gen 12,2, 19,19, Ez 1,17-18

425 Ex 15,3, 1 Chr 16,35, Ps 79,9

426 Is 49-66, Zach 10,6-12, Ps 22, 126, 130,7-8

b) *El término* lytron

El sustantivo y verbo *redimir* (redención) provienen originariamente del lenguaje usado para hacer ciertas transacciones comerciales en el mundo cultural griego: la compra-venta, el pago de un precio, de un hombre que vive en esclavitud, etc. Por eso, está aquí presente el sentido de «liberación de la esclavitud», aunque debe ser matizado, porque al ser utilizado en el contexto religioso cristiano su significado adquiere valores propios.

El griego emplea normalmente dos términos para expresar la idea de *redención*: los derivados de *lytron* y del verbo *agorazein*. La voz *lytron* o redención expresa la idea de «desligar» y de «liberar». Y de aquí procede el sentido de redimir o «rescatar» un cautivo, mediante el pago de un precio. En su forma verbal significa «liberar mediante un rescate» y en voz media «pagar el rescate». Esta forma griega traduce dos radicales hebreas: *ga'al* y *padah*.

En cambio, *agorazein* (y también *exagorazein*) originariamente se refiere a lo relacionado con la plaza pública. Tiene, pues, el significado de «tomar parte en los asuntos tratados públicamente». Más frecuente es el sentido de comprar lo que se vende en la plaza pública y, por extensión, «ir al mercado»; y, sobre todo, «comprar». Este es el sentido que hallamos en el NT. En voz media encierra el sentido de «adquirir para uno mismo». Este término no tiene una utilización precisa en el AT dentro de contextos religiosos o teológicos. A veces traduce a *padah* [427].

c) *El verbo* ga'al

La voz *ga'al,* si bien su significado originario parece ser «proteger», se dice normalmente del pariente responsable, que está obligado a cuidar de las personas y bienes de su familia; por el derecho del levirato, por ejemplo, tiene que redimir a la viuda de su pariente más próximo de la carencia de hijos [428].

427 Cfr BAUER, J B , art *Redencion*, en IDEM (dir), *Diccionario de Teología Bíblica*, (cit BIBLIOG III), cols 878-882, PENNA, A , art *Redencion*, en SPADAFORA, F (dir), *Diccionario Bíblico*, (cit en BIBLIOG III), pp 496-498

428 Lev 25,25ss, Rut 3,9 12, 4,1, etc

Pues bien, Yahwéh obra así con su pueblo, de cuya salud es responsable por razón de la elección y la Alianza, y con sus personas particulares, como los piadosos, huérfanos y viudas.

«Los redimidos de Yahwéh lo digan, a quienes redimió de mano del adversario» (Ps 107,2).

Por supuesto, cuando Yahwéh es el sujeto, *ga'al* significa la acción liberadora de Dios de un poder extraño —sin indemnización—. También como *yasha'*, puede aplicarse a *ga'al* aquella triple gradación. *Yahwéh es el goel de Israel* [429]

a) *como liberador de todo tipo de males temporales:* «Los salvó de manos de quien los odiaba y los redimió de mano de enemigo» [430].

b) *como victorioso liberador del pueblo santo del Exodo:* «Por tanto, di a los israelitas: Yo soy Yahwéh y os sacaré de debajo de las cargas de Egipto y os libraré de la servidumbre y os redimiré con brazo extendido y grandes castigos» [431].

c) *como liberación mesiánica, ya en los tiempos de la salud*: «No temas gusanillo de Jacob, oruga de Israel. Yo te auxilio —oráculo de Yahwéh— y tu redentor es el Santo de Israel» [432].

d) *El vocablo* padah

La voz *padah* significa genéricamente «rescatar», adquirir un bien extraño por pago de su precio. Se aplicaba al rescate de los primogénitos según el derecho sagrado [433].

«Y supliqué a Yahwéh y le dije: Adonay-Yahwéh, no destruyas a tu pueblo y tu heredad, que has rescatado mediante tu grandeza, que has sacado de Egipto con mano fuerte» (Dt 9,26).

429 Cfr BORN, A. VAN DEN, art *Redencion* en HAAG-BORN-AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, (cit en BIBLIOG III), cols 1655-1663
430 Ps 106,10
431 Ex 6,6
432 Is 41,14
433 Ex 13,13 15, 34,20, Lev 27,27, Num 18,15ss, Ps 49,8

Dios *rescató* a Israel de Egipto [434], lo sacó de la «casa de la esclavitud» para ser su propiedad, aunque nunca se habla de un precio de compra:

«En verdad te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud, te redimí y envié al frente de ti a Moisés, Aarón y María» (Miq 6,4).

Dios rescata siempre gratuitamente, y por ser señor absoluto del mundo, no da al rescatar precio alguno. Con el término *padah* volvemos a encontrar la triple gradación: igual que liberó al pueblo de la esclavitud egipcia, también libera a los piadosos de ese pueblo [435]. Y, finalmente, esta victoria liberadora se proyecta a los tiempos mesiánicos. Israel se verá libre de sus pecados [436] y los redimidos vuelven gozosos a Sión:

«Regresarán así los liberados de Yahwéh, y vendrán a Sión con gritos de júbilo, coronada su cabeza de eterna alegría; alborozo y alegría (los) alcanzarán» (Is 51,11)

434 Cfr Dt 7,8, 13,6, etc
435 Por ejemplo a David 2 Sam 4,9, 1 Reg 1,29, a Jeremias Ier 15,21, y a otros muchos
436 Cfr Ps 130,8

CAPÍTULO VII

LA TORAH Y LA LEY DE CRISTO

INTRODUCCIÓN

En su conjunto la Sagrada Escritura no es un código de leyes o normas de comportamiento, sino un libro sagrado en el que el creyente escucha la Palabra de Dios que le habla, ante todo, de salvación, de liberación de esclavitudes y de esperanza en intervenciones salvíficas. En este sentido la Biblia contiene sustancialmente la *historia salutis*[1]. Y, siendo esto así, atentaría contra la verdad de esta *historia salutis* quien piense que la acción del hombre, su conducta, es un elemento al margen en la realización de los designios divinos.

A la luz de la Biblia, por tanto, religión y moral van íntimamente unidas, y no sólo en el contexto histórico de la Revelación de Dios —que entrega su Ley—, sino también en la actitud ética de todo ser humano. Basta leer, por ejemplo, Sap 4,22-31 y Rom 1-2 para tener ya un buen testimonio de ello. La unidad de ambos Testamentos, que procede del único autor divino, es la razón de que no se dé una ruptura u oposición del NT respecto del AT. Esto es válido en general para cualquier tema y también en particular al hablar de *la ley*[2].

1. Cfr. *Dei Verbum*, nn. 2 y 14.

2. Recordando algunas nociones de Etica general cristiana, digamos que por «ley divina» se entiende, distinguiéndose así de la ley humana, a la que tiene a Dios como autor: comprende la ley eterna, la ley natural y la «ley divino-positiva». Esta última es la que ahora nos interesa. En sentido estricto suele denominarse «ley divina» sin

El conocimiento de la ley divino-positiva está ligado a la Revelación, que da a conocer progresivamente al hombre su elevación sobrenatural, mediante intervenciones sucesivas de Dios en la historia humana. El hombre, después de haber perdido por el pecado su integridad original, entra en un estado de restauración sobrenatural, anunciado y preparado en Israel (Ley Antigua del Antiguo Testamento) y realizado plenamente por Cristo, que instaura la Ley Nueva de la gracia, después comunicada a todos los hombres a través de su Iglesia [3].

Toda la historia de Israel puede considerarse como la sucesión de varias etapas de salvación [4], que son anticipo y prefiguración de la definitiva salvación traída por Cristo. Dentro de esta historia la Ley mosaica desempeñó una función privilegiada, la de haber sido una pedagogía divina. Y por ser pedagogía tenía un cierto grado de trasitoriedad, hasta que la salvación del hombre fuese instaurada definitivamente por Cristo. Sin embargo, el conjunto de prescripciones morales, expresión o concreción de la ley moral natural, queda integrado, como es obvio, en la Ley de Cristo y transfigurado por la gracia y la caridad. Por eso constituye un desacierto toda contraposición entre «ley» y «gracia», es decir, manda-

más Decimos «positiva» en cuanto depende de una voluntad histórica manifestada, así la diferenciamos de la «ley natural», que deriva de la naturaleza misma, sin necesidad de una ulterior promulgación

La ley natural es una participación de la ley eterna que recibimos con nuestro ser creatural y que conocemos por la razón También podemos conocerla por la gracia —participación de la naturaleza divina— y por la Revelación, que a esta gracia se ordena La Revelación nos da a conocer el contenido de nuestra ordenación sobrenatural y la gracia nos da los medios para alcanzar ese fin

Lo propio de la «ley divino-positiva» es que su conocimiento está ligado a la Revelación Comprende la Ley Antigua y la Ley Nueva, que no son dos especies diferentes, sino dos etapas de promulgación de una única norma divina, que se relacionan entre sí como lo imperfecto a lo perfecto, ya que el hombre, desde su creación fue llamado por Dios a un fin sobrenatural

3 «Porque la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (Ioh, 1,17) «Enséñame Yahwéh el camino de tus decretos, yo lo quiero guardar en recompensa Hazme entender para guardar la Ley, y observarla de todo corazón Llévame por la senda de tus preceptos, porque tengo en ella mi complacencia Inclina mi corazón hacia tus dictámenes y no a ganancia injusta» (Ps 119,33-36)

«No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas no he venido a abolirlos, sino a darles su plenitud» (Mt 5,17)

4 Cfr SURGY, P , *Las grandes Etapas del Misterio de la Salvación*, (cit en BIBLIOG IV)

mientos y caridad. La moral de la gracia es la que permite cumplir los mandamientos; es más, la gracia es la plenitud de la Ley [5], nunca su negación.

Desde la época de Lutero, algunos no entienden la unidad del AT y NT, planteando una ruptura en razón de que el Evangelio crea una situación nueva de fe, gracia y libertad. Desde esta perspectiva, la única moral cristianamente válida es la confianza en la salvación que Cristo ofrece; el comportamiento ético se regirá por razones prácticas o de universalidad. El error de esta postura y las consecuencias que de ella se derivan, radica en confundir la superación del NT respecto del AT. La superación del NT no consiste en la supresión de la Ley [6], sino en la gracia, en el ordenamiento por parte de Cristo de una nueva condición, la de regenerados, en la cual la Ley no representa algo heterónomo al hombre, sino algo que está de acuerdo con su propio ser de criatura y de hijo de Dios. Es decir, la Ley Nueva es el camino para la identificación de la voluntad del hombre con la de Dios, tal como se ha realizado en Cristo. Así es como el cristiano unido a Cristo encuentra su Ley y puede vivirla. La novedad del NT está fundamentada en la salvación realizada por Cristo de la que el hombre se hace partícipe por la fe; pero también ahora, como en la Antigua Alianza, esa acción salvadora de Dios compromete al hombre, que puesto ya en camino de salvación recorre ese camino en la medida en que vive según Cristo. El Evangelio ha de entenderse como la perfecta integración de religión y moral, hasta el punto de que toda acción humana, por pequeña que sea, tiene una dimensión religiosa, es un acto de alabanza a Dios [7].

Cuando se dice que la ética bíblica apunta sólo a los grandes principios generales, o que orienta actitudes profundas de la existencia humana, pero que no señala normas concretas de conducta, se suscita una cuestión que difícilmente puede sostenerse en el AT; allí encontramos una normativa detallada, que regula situaciones concretas, con preceptos y de-

5 Rom 13,10
6 Mt 5,17, Rom 3,31
7 1 Cor 10,31, Col 3,17 Cfr CASCIARO, J M , *La «Consecratio Mundi» en las Epístolas de la Cautividad*, (cit en BIBLIOG IV), pp 768-774

cretos bien determinados. El Decálogo es una buena muestra de ello. Sólo si se parte de una concepción historicista se pueden interpretar las leyes del AT —legales, ceremoniales y morales— exclusivamente como adquisiciones de Israel en su contacto con otros pueblos o en su propio desarrollo interno, desconectadas de la originalidad religiosa propia del pueblo elegido. Así, según esta perspectiva, la moral revelada del AT consistirá únicamente en el sentimiento de cada miembro de mantener unas relaciones justas en el seno de la comunidad; mientras que la forma concreta de sometimiento a Dios y de relacionarse con el prójimo caerían fuera del ámbito de la Revelación y se establecerían en cada tiempo según las circunstancias.

Es cierto que la ética del AT recibe influjos de otras civilizaciones y que experimenta un progreso e incluso adaptaciones a situaciones diversas —es el caso de la poligamia—. Ahora bien estos hechos no pueden desligarse de otro hecho clave en la *historia salutis*: la fidelidad a Dios va inseparablemente unida al cumplimiento de unas leyes concretas. Es más, la pedagogía divina se vale de medios normales —como es la influencia de las culturas de pueblos vecinos— para ir llevando a su pueblo a la plenitud del NT. Estamos ante una revelación gradual, progresiva, en la que se va manifestando la acción de Dios; y con ella su complacencia o rechazo del comportamiento concreto del pueblo o de los individuos. Pensar que ese comportamiento tiene poco que ver con la salvación —intramundana o escatológica— es no entender a fondo la Sagrada Escritura. En suma, si se niega la existencia de una moral revelada, o se reduce ésta a principios generales o sólo motivaciones para el actuar humano, desaparece lógicamente toda obligación concreta que pudiera presentarse con pretensiones de valor permanente y universal, como exigencia que procede de la voluntad divina [8].

Para no caer en un relativismo moral o en lo que podría-

8. Cfr. CAZELLES, H., *La Torah o Pentateuco*, en CAZELLES, H. (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento* (cit. en BIBLIOG. I), vol. 1, pp. 244-274; VAUX, Roland de, *Instituciones del Antiguo Testamento* (cit. en BIBLIOG. I), pp. 449-635; ROTH, J., *La Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, en «Nouvelle Revue Théologique» (1958) 696-721.

mos llamar «un fundamentalismo bíblico» —su extremo opuesto—, es preciso darse cuenta de que los cambios en la exigencia moral que aparecen en la Sagrada Escritura, bajo los condicionamientos socio-históricos concretos, presentan una coherencia profunda: la coherencia del desarrollo de la *historia salutis.*

El NT asume los preceptos morales del AT que tenían un valor universal —no así los ceremoniales y legales—; y desde la plenitud de la Revelación comprende el profundo significado de las enseñanzas morales del AT, que reflejan las sucesivas etapas de la manifestación de Dios en la historia y, en consecuencia, de la voluntad divina, válida siempre para todos los hombres, sobre el comportamiento humano [9].

9. Nuestro intento en este capítulo es mostrar primero la Ley de Moisés y en particular lo que constituye su núcleo, el Decálogo moral, tal como se nos revela en los libros del Exodo y Deuteronomio, en los que hoy nadie duda en ver el influjo prolongado de los Profetas de Israel. Después dedicaremos un espacio a la Sabiduría, que guarda una relación con la Ley, de manera semejante a la que se da entre lo ético y lo no ético. La sabiduría hebrea no va en la línea de una acumulación de conocimientos sin más, sino más bien se trata de un conocimiento salvífico; es decir, conocer para vivir de una manera recta y alcanzar el fin que es la salvación. Estudiaremos también la naturaleza de la sabiduría revelada en unos textos seleccionados, que analizaremos con más detalle. Finalmente, expondremos la Ley de Cristo o Ley Nueva, especialmente en los textos del NT donde se formula con mayor plenitud y universalidad. La Ley Nueva no es contraposición, sino superadora de la Ley Antigua, en cuanto que aporta la libertad y la gracia, y la caridad, culmen de la nueva ética.

37

LA LEY DADA POR MEDIO DE MOISES

1. Ley, Decálogo y Alianza

a) *La Ley y el Decálogo moral*

El núcleo esencial de la legislación mosaica lo forma el Decálogo, del que los demás preceptos morales, ceremoniales y legales son como una explicitación y adaptación a la fisonomía especial y a las circunstancias históricas del pueblo hebreo.

La palabra ley, *toráh*, en su acepción primaria significa «instrucción», «enseñanza», «decisión sobre un caso determinado». Pero ha pasado a designar el conjunto de normas que regulan las relaciones de los hombres con Dios y de los hombres entre sí contenidas en el Pentateuco. Como es aquí donde se encuentran los textos legislativos del AT, atribuidos por la tradición a Moisés, las instituciones jurídicas del pueblo hebreo han venido a llamarse «Ley mosaica», siendo precisamente la preponderancia del elemento legislativo lo que ha hecho designar al Pentateuco con el nombre de *Ley* y considerar a Moisés como su autor [10].

Ahora bien, el concepto de Ley Antigua aunque suele circunscribirse, como hizo el judaísmo rabínico, a la parte del canon que la contiene, es decir, al Pentateuco, sin embargo, en un sentido amplio abarca la totalidad de la Revela-

10. Cfr. Cazelles, H., *Ley de Moisés*, en GER 14 (1979) 260-262; Ibáñez Arana, Andrés, *El Levítico. Introducción y Comentario*, (cit. en Bibliog. II).

ción veterotestamentaria como exposición de la voluntad salvífica de Dios [11].

b) *La Ley y la Alianza divina*

Para dar a conocer su voluntad salvífica Dios escogió para sí un pueblo, Israel, con el que realizó una Alianza, en cuyo contexto se sitúa la Ley [12]. Fue dada por Dios como un don, manifestación de su amor por el hombre caído y en espera de la Redención definitiva realizada por Cristo. «Todo cuanto ha dicho Yahwéh lo cumpliremos» [13], es decir, el pueblo responde cumpliendo sus mandatos. Se da una unidad sustancial en el conjunto de toda la Ley porque es común el fin de los preceptos, que regulaban la vida del pueblo hebreo.

c) *División de las leyes del AT*

Se suelen distinguir tres tipos de leyes o preceptos; distinción válida para comprender la misma Ley y para entender la situación en que queda con la venida de Cristo. Los *preceptos morales*, resumidos y codificados en el *Decálogo,* en su casi totalidad se corresponden con los de la ley natural, y, por tanto, participan de esa misma universalidad. Cristo corrige las desviaciones surgidas en el pueblo de Israel en el cumplimiento e interpretación de la Ley. Pero no abroga los mandamientos morales, sino que los eleva, purifica y asume en la economía de la ley de la gracia, como pilares básicos de la vida moral cristiana, ya que *son mandamientos de Dios* [14].

Israel debía corresponder a la Alianza, no sólo purificándose moral e individualmente, sino también dando a Dios un culto personal y social. Los *preceptos ceremoniales* se re-

11. Cfr. García Cordero, M., *Teología de la Biblia, vol. 3: NT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 332-336.
12. Cfr. Verges, S. y Dalmau, J.M., *Dios revelado por Cristo*, (cit en Bibliog. IV), pp. 9-14.
13. Cfr. Ex 24,3.
14. Cfr. Mc 12,28-34. Cfr. Casciaro, J.M., *Las antítesis de Mt 5,21-48...* (cit en Bibliog. IV), pp. 123-131; García Cordero, M., *Teología de la Biblia, vol. 3: NT*, (cit. en Bibliog. I), pp. 337-344; Cazelles, H., *Ley de Moisés*, en GER 14 (1979) 260.

fieren y son obligatorios como culto a Dios en la situación histórica del pueblo de Israel: las prescripciones cultuales son la manifestación externa de la actitud interior de sometimiento del hombre a Dios. En el centro del culto se encontraba el sacrificio, adquiriendo así este culto un valor prefigurativo, que debía culminar en el Sacrificio de Cristo. Por tanto, una vez realizado éste en la Cruz, y renovado cada día en la Santa Misa, todos los ritos e instituciones cultuales de la Antigua Ley *han perdido su valor*: la figura desaparece ante la realidad.

Finalmente, los *preceptos legales*, eran esencialmente el Derecho positivo de Israel. De origen al menos remotamente divino, regulaba la vida del pueblo en sus diversos aspectos: los contratos, el régimen de propiedad, los tribunales, delitos y penas, etc. Lógicamente muchas de estas prescripciones estaban ligadas al factor histórico ambiental y al influjo de los pueblos vecinos. Sin embargo, este encuadramiento no logra ocultar el carácter específico del Derecho de Israel, por la intensa compenetración del elemento religioso: la necesidad de salvar la Alianza a todo trance está en la base de la legislación mosaica. Los preceptos legales, entrelazados con los mandatos morales y cultuales, tienen también un cierto valor prefigurativo, aunque mucho más relativo y accidental que los cultuales. Por su carácter más cívico que religioso, *son transitorios* [15].

2. Génesis histórico-literaria de la Ley mosaica

a) *Vocabulario legal*

En la complejidad de problemas planteados por la crítica, la investigación sigue abierta para asignar a cada una de las tradiciones del Pentateuco las diferentes aportaciones morales y los diversos códigos; abierta sigue también la asignación de las distintas etapas redaccionales hasta llegar a la fusión y unidad que hoy encontramos en el texto [16].

15. Cfr. Ferrer Serrate, J., voz *Ley de Moisés*, A, en GER 14 (1979) 259-260; Tomás de Aquino, S., *S. Th*, I-II, qq. 98-105; Aubert, J.M., *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Barcelona 1969, pp. 146-185.

16. A este respecto, Cazelles, H. ha realizado importantes investigaciones. Cfr. *Loi Israélite*, en Pirot-Robert (dirs.), *Dictionnaire de la Bible. Supplement* (cit. en

El término *toráh* o el plural *torôt*, se emplea con carácter jurídico [17]; pero también se identifica con «palabras de Dios» (*debarîm Yahwéh*): Ley y Revelación llegan a ser dos palabras sinónimas, hasta el punto de que los *diez mandamientos* son «las palabras que dijo Yahwéh en toda vuestra asamblea, en la montaña, en medio del fuego, de la nube y la densa niebla, con voz potente» [18].

Sin embargo, se usan también otros términos jurídicos, con significados semejantes. Los «dictámenes», en hebreo *'edôt,* significaban originariamente «testimonios» y son sinónimos de «decretos» y «sentencias» [19] y tienen un marcado paralelismo con *toráh*, en cuanto a su carácter religioso: son mandamientos divinos enmarcados en la Alianza. Los restantes términos jurídicos de la Biblia como, por ejemplo, las «sentencias» o *mispattîm*, o los «decretos» o *huqqîm* y los términos morales como los «consejos» o *'esôt* y los «mandatos» o *piqqudîm,* van todos ellos adquiriendo poco a poco un paralelismo creciente con *toráh* y no es aventurado afirmar que conceptualmente llegan a identificarse.

Un ejemplo ilustrativo de lo anterior es el Ps 119:

> *«Enséñame, Yahwéh, el camino de tus huqqîm (decretos)*
> *yo lo quiero guardar en recompensa.*
> *Hazme entender para guardar la Torah (Ley)*
> *y observarla de todo corazón.*
> *Llévame por la senda de tus miswôt (preceptos)*
> *porque tengo en ella mi complacencia.*
> *Inclina mi corazón hacia tus 'edôt (dictámenes)*
> *y no a ganancia injusta» (Ps 119,33-36).*

Por tanto, la Ley —la *toráh*— abarca todos los preceptos, sentencias, mandatos e incluso todos los consejos contenidos en el AT. Más aún, comprende todo aquello que procede de labios de Dios.

BIBLIOG. III), V, 497-503; IDEM, *Ley de Moisés, B*, en GER 14 (1979) 260-262; RAURELL, F., art. *Ley*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia* (cit. en BIBLIOG. III), vol. 4, cols. 990-995.

17. Cfr. Ex 17,7.8; Dt 17,10; Ps 122,5; etc.
18. Cfr. Dt 5,22. Cfr. RAD, G. VON, *Deuteronomium Studiem*, (cit. en BIBLIOG. IV).
19. Cfr. Dt 4,45; Dt 6,17.20.

b) *Las grandes agrupaciones legales del AT*

Aun cuando es muy difícil hacer una división de todas las normas del Pentateuco, salpicadas con frecuencia dentro de narraciones históricas, al menos hay unas cuantas agrupaciones, cuya unidad literaria es hoy generalmente admitida [20].

El *Código de la Alianza* [21]: comprende un conjunto de prescripciones jurídicas que abarcan desde las llamadas leyes consuetudinarias, comunes a otros pueblos, sobre el comportamiento de una sociedad primitiva, nómada y pastoril, hasta las llamadas leyes apodícticas, mucho más breves y tajantes, que únicamente refieren el caso y su condena. Como código se considera uno de los más antiguos del AT y muchos de sus preceptos por la terminología y por la redacción tienen el resello de ser especialmente primitivos. Suele atribuirse a la tradición Elohísta (E).

El llamado *Código Ritual* [22], también conocido por «Código de la renovación de la Alianza». Contiene preceptos religiosos en forma imperativa sobre fiestas y sacrificios. Muchas de estas prescripciones suponen que el pueblo conoce la agricultura y que ha abandonado casi totalmente el nomadismo. Se atribuye a la tradición Yahwista (J).

Es posterior, el *Código Deuteronómico* [23]. Esta tercera agrupación de leyes recoge de los anteriores bastantes formulaciones legales. Supone ya, en líneas generales, un pueblo sendentarizado, que conoce el comercio y posee una estructura social mucho más adelantada, con reyes, sacerdotes, ancianos, etc. Contiene prescripciones sobre la unidad del santuario, el altar, el diezmo, etc. Lleva, además, un cambio en la formación, una mayor interiorización con alusiones frecuentes al corazón. El tono de los preceptos pasa a hacerse más exhortativo. Se atribuye su redacción por escrito a la tradición deuteronomista (D).

20. Cfr. L'HOUR, Jean, *Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'Histoire Deutéronomiste*, en GILBERT, M.-L'HOUR, J.-SCHARBERT, J., *Morale et Ancien Testament*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 29-92.
21. Ex 20,22-23,19.
22. Ex 34,11-26.
23. Dt 12-26.

La así llamada *Ley de santidad* [24]. Parece seguir el mismo esquema que el «Código Deuteronómico», sobre la base de una centralización del culto. La exégesis actual se inclina a pensar que la *Ley de Santidad* resume en su compilación las costumbres del Sur, del mismo modo que el Código Deuteronómico reagrupa las costumbres del Norte. Lo más destacable de estas normas minuciosas sobre el culto y sobre los diversos aspectos sociales es que el autor inspirado las sitúa en el Sinaí, incluyéndolas en el mensaje de la Alianza. Su redacción escrita es atribuida a la tradición sacerdotal (P).

Y el *Decálogo moral* en su doble redacción de Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21. Lo mencionamos al final, aunque es sabido que ocupa un lugar de privilegio en el Pentateuco, en el pensamiento de Israel, y también en la Iglesia. Puede afirmarse que, de alguna manera, el espíritu del Decálogo es el espíritu que impregna todo el AT.

3. La promulgación del Decálogo moral en el Sinaí [25]

a) *Los dos textos del Decálogo*

De la Alianza surge la necesidad de cumplir la Voluntad de Dios en respuesta a tan generosa iniciativa divina. Vimos ya al tratar de la Alianza y de sus diversas renovaciones en la historia de Israel, cómo la correspondencia del pueblo escogido se estipula en un conjunto de obligaciones, cuyo contenido se relata en los libros del Exodo y del Deuteronomio. Estas obligaciones tienen una forma que ha sido llamada el Decálogo —«las diez palabras»— o *Los diez Mandamientos.* El Decálogo es una *explicitación positiva de la Ley moral natural.* El texto está constituido por dos relatos: Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21, muy parecidos, aunque no exactamente iguales [26].

La primera presentación del Decálogo que nos encontramos al leer una Biblia se sitúa en la misma teofanía del Sinaí,

24. Lev 17-26.

25. Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21. Cfr. Andrew, M.E, *The Commandments in Recent Research*, (cit. en Bibliog. IV).

26. Cfr. Anderson, G.W., *Critical Introdution to the Old Testament*, (cit. en Bibliog. I).

donde Dios da a Moisés las tablas de la Ley: Ex 19-20. La segunda la encontramos en el libro del Deuteronomio. Este constituye, de algún modo, una recapitulación de los episodios fundamentales de la historia del pueblo hebreo desde la salida de Egipto hasta la muerte de Moisés. Etimológicamente significa «la segunda ley»: Es presentada como una recapitulación en la que Moisés, antes de morir, resume y vuelve a plantear al pueblo los fundamentos de la Ley y de la Religión, agrupando muchas leyes sueltas —*torôt*— en un cuerpo doctrinal unitario. La redacción de ambos Decálogos es algo distinta, pero sin afectar al contenido que es sustancialmente el mismo.

La forma más antigua del Decálogo que conocemos se contiene en el fragmento del *papiro* llamado *Nash,* perteneciente al siglo II a.C., el cual presenta, junto con el principio de la oración o profesión de fe denominada *shemáa* y compuesta con varios textos bíblicos [27], una recensión original distinta de la del TM y que parece sirvió de base a los LXX.

b) *Origen mosaico del Decálogo* [28]

La antigüedad del Decálogo y su origen mosaico son hoy día muy discutidos por la crítica histórico-literaria. La predicación moral de los Profetas no presupone claramente su existencia y su conocimiento por parte del pueblo [29].

La tradición afirma que el Decálogo ha sido escrito en tablas de piedra [30]; y esto es conforme con las costumbres de Egipto, Siria y Palestina en la época del Éxodo. Las características de estilo y lenguaje propias del Deuteronomio, señaladas por los críticos, no son contrarias al sustancial origen mosaico del Decálogo. El contenido abogaría en favor de su origen mosaico, aunque la diferencias redaccionales entre texto masorético, versión griega de los LXX y papiro

27 Dt 6,4-9, 11,13-21, Num 15,37-41

28 Cfr CAZELLES, H, *Les origines du Decalogue,* (cit en BIBLIOG IV), ROWLEY, H, *Moses and the Decalogue,* (cit en BIBLIOG IV)

29 Cfr Os 2,17, Am 2,4-6, Mich 6,4, Is 1,12, Ier 6,19, Ez 20,10-12, 2 Sam 12, 1 Chr 21,19

30 Ex 24,12, Dt 9,9, 10,1-4

Nash son argumentos no despreciables para conjeturar cambios literarios a lo largo de siglos, que, sin embargo, no afectarían al contenido sustancial del Decálogo primitivo mosaico.

El aparato con que la tradición bíblica rodea la promulgación del Decálogo [31] pone de relieve que éste constituye el núcleo esencial del Pentateuco y la base de la Alianza otorgada por Dios a Israel por mediación de Moisés. La iniciativa de la omnipotencia divina está expresada con la imagen del águila (*nesher*) o del buitre que lleva sobre sus alas los polluelos, aludiendo a la liberación de Egipto y a la travesía por el desierto [32].

Dios, dueño de todo el universo, se ha escogido libremente a Israel por peculio y propiedad particular de entre todas las naciones [33]. Si es fiel en obedecer la palabra divina y en observar la Alianza, Israel será «un reino de sacerdotes y una nación santa», consagrada especialmente al culto divino, desempeñando entre los demás pueblos el oficio de intermediario y distinguiéndose por su religión y moralidad. La infidelidad de Israel a su destino traspasaría la gloria del sacerdocio real a los beneficiarios de la Nueva Alianza [34].

Aceptada la Alianza por el pueblo [35], éste recibió las órdenes oportunas para prepararse a presenciar, al pie del monte, la gran teofanía, por la que se realza la autoridad de Moisés y el origen divino del Decálogo [36].

31 Ex 19-20, 24, Dt 5

32 Cfr Ex 19,4, Dt 32,11

33 Cfr Ex 19,5, Dt 10,14-15

34 Is 61,6, Ier 31,31-34, 1 Petr 2,5 9, Apc 1,6, 5,10, 20,6

35 Cfr Ex 19,7-8

36 Cfr Ex 19,9-15 *Esquema de la promulgacion del Decalogo* Prescindiendo de las adiciones y de retoques posteriores, el relato de la teofania del Sinai parece presentarse segun el esquema que damos a continuación, que no pretende corresponder a una sucesión de acontecimientos, sino al esquema lógico del autor o autores sagrados al componer sendas narraciones del Deuteronomio y del Exodo

Teofanía de Yahweh sobre el Sinai-Horeb en presencia del pueblo, en medio de una pavorosa tempestad de truenos y relampagos, durante la cual Dios se comunicaba con Moisés (Ex 19,16-19),

Súplica del pueblo atemorizado, para que fuera Moises quien recibiera los mandamientos divinos, manteniendose aquél alejado (Ex 20,18-21, Dt 5,23-31),

Moisés vuelve a comunicar las palabras de Yahwéh al pueblo, que se compromete a guardarlas, mediante la sangre de **un sacrificio de alianza** (Ex 24,3-8 11b),

Moisés, en compañia de Josue, sube a la montaña para **recibir las tablas de piedra** en las que Dios mismo habia escrito el Decalogo (Ex 24,12-18, 31,18, Dt 4,13, 5,22, 9,9-11),

c) *El texto del Decálogo y su posible historia*

Las variaciones textuales entre los dos grandes relatos del Decálogo y las conexiones con otros pasajes, tanto del Exodo como del Levítico, han estimulado el estudio crítico de ambos textos. Es una investigación que tiene como base la crítica textual y literaria, es decir, establecer las fuentes y el enmarcamiento histórico y, a ser posible, las diversas capas redaccionales del texto. Muchos de estos estudios se mueven con datos que son difíciles de interpretar, o incluso a veces ambiguos [37].

Existe consenso en que hay algunos elementos muy antiguos, que la estructura fundamental y mayoritaria están en coherencia entre sí y en la línea general del Pentateuco y, sobre todo, con la figura de Moisés y su misión de liberador y fundador de las bases constitutivas del pueblo del AT. También parece haber un acuerdo en que el relato del Decálogo, tal como aparece en el libro del Exodo, se debería a la tradición llamada sacerdotal (P), del siglo V a. C. Esta sería la última redacción, aunque sus orígenes se remontan a Moisés en el siglo XIII a.C. El relato de Dt 5,6-21, en su forma actual pertenece, en cambio, a la tradición deuteronómica (D), que es de tiempos anteriores al Exilio, en el siglo VII a.C. Por la vida sedentaria, por el vocabulario, por la mención de los dioses cananeos, etc. puede tener raíces de la tradición Elohísta (E), que es la que se forma en las tribus del Norte, hacia el siglo IX a.C. Y, finalmente, también parece el texto tener influencias de la tradición Yahwista (J), que se data en los siglos XI y X a.C., época del rey David. En todo este proceso hay retoques de muchas épocas, pero debió de existir un núcleo originario mosaico.

En resumen, los textos actuales del Decálogo habrían su-

Después de permanecer a solas con Dios durante 40 días y 40 noches (Ex 24,18), habiendo tenido revelación de la apostasía del pueblo, baja de la montaña con las dos tablas de la Ley, escritas por el mismo Dios, y al presenciar la fiesta del pueblo en torno al **becerro**, las arrojó contra el suelo y las quebró (Ex 32,15-19; Dt 9,8-17);

En una tercera subida al monte, Moisés lleva consigo **otras dos tablas de piedra** en las que Yahwéh escribió como la primera vez las diez Palabras (Dt 10,1-4; Ex 34,1-28);

Al bajar del monte con el rostro resplandeciente (Ex 34,29-35), Moisés colocó las **tablas en el Arca de la Alianza**, como Dios le había ordenado (Dt 10,5).

37. Cfr. OSTY, E.-TRINQUET, J., *Introduction au Pentateuque ou à la Torah*, (cit. en BIBLIOG. IV); CAZELLES, H., *Decálogo*, en GER 7 (1979) 295-297.

frido una evolución desde los tiempos de Moisés: el texto habría conservado tradiciones de las tribus del Norte y habría tenido una redacción de tipo cultual más importante en la época deuteronómica; en los medios cultuales y religiosos del sacerdocio de Jerusalén, y, a la vuelta del Exilio de Babilonia, también habría tenido algunas revisiones.

d) *Estructura del contenido y trascendencia del Decálogo*

No obstante todo este proceso de análisis, el Decálogo tal como aparece en los dos textos de Ex y Dt tiene una estructura bastante definida. Sobre el número de los Mandamientos, algunos autores se preguntaban si ha sido forzado en algunos momentos de la historia redaccional para que fueran precisamente diez. Al principio podrían ser más o menos, pero la labor redaccional pudo dar esta forma por la ventaja educacional que posee.

Los tres primeros Mandamientos establecen las relaciones del hombre con Dios y son los más directamente teológicos. Los siete restantes afectan a las relaciones entre los hombres.

Es un logro excelente que ya en tiempos tan antiguos hubiera un cuerpo, tan bien escogido, de los deberes y derechos del hombre con Dios y con sus semejantes. Esta circunstancia ha llamado siempre la atención de los no creyentes; algunos pensaron que una selección moral tan admirable no podía ser antigua. Tales estudiosos partían de la concepción hegeliana del evolucionismo idealista: una perfección tan antigua no les encajaba en el proceso histórico. El estudio crítico y analítico de los textos ha reafirmado que los Mandamientos del Decálogo son admirables hasta el punto de que la Iglesia Católica, muchos siglos después, no ha tenido que modificar nada fundamental de su doctrina para incorporar el Decálogo a los Catecismos de la Doctrina cristiana. Es un hecho de la Providencia de Dios, que enseña a los hombres cuál es su naturaleza y, por ello, cómo debe actuar con Dios y con los demás hombres [38].

38. Cfr. CAZELLES, H., *Decálogo*, en GER 7 (1979) 297; GARCIA CORDERO, M., voz *Decálogo*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia* (cit en BIBLIOG. III), vol. 2, cols. 813-820.

La importancia del Decálogo proviene de sus preceptos religiosos y morales. La manera con que han sido formulados y motivados es de un peso y de una fuerza únicos, de manera que ninguna otra colección de leyes anterior puede comparársele. Igualmente su contenido es de una grandiosidad trascendente. Toda la conducta moral de los hombres está orientada hacia la fe en un solo Dios. Se pronuncia contra el sincretismo religioso, tan frecuente en el mundo antiguo. El Decálogo contiene la negación de toda actitud contraria a Dios. Por esto, desde siempre ha constituido la carta magna del orden social en todas las sociedades humanas. En todos los pasajes donde se trata del Decálogo, el NT acentúa su fuerza obligatoria en el orden nuevo de la salvación, o considera sobreentendida esta fuerza obligatoria.

El Decálogo actual se compone de dos partes bien distintas. La segunda presenta un esquema uniforme de breves prohibiciones: no matarás, no robarás, etc. Sólo al final parece reflejar una expansión o desdoblamiento —codicia de la mujer o de la casa del prójimo—. La primera parte, por el contrario, no sólo desarrolla determinadas prohibiciones explicando los motivos, sino que ciertas adiciones dejan inseguro al lector sobre la numeración de los mandamientos, como antes ya indicábamos. Así por ejemplo, los Padres de la Iglesia y la misma Iglesia Católica llaman Cuarto Mandamiento al que obliga a honrar a los padres. En la Biblia hebraica este mandamiento pone fin a la primera parte y va precedido de cuatro prescripciones sobre Dios y su culto [39].

4. El Decálogo y la elección del pueblo por Dios: encuadramiento histórico

El prólogo al Decálogo [40] lleva una fórmula de presentación —frecuente en el libro del Deuteronomio— que tiene un gran significado: «Yo soy Yahwéh, tu Dios, que te sacado del país de Egipto». Veámoslo en los textos:

39. Cfr. Vaccari, A., *De praeceptorum Decalogi distinctione*, en «Verbum Domini», 17 (1937) 317-320; 329-334.
40. Cfr. Ex 20,1-2; Dt 5,1-6.

Entonces habló Elohim, pronunció todas estas palabras, diciendo: Yo soy Yahwéh, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud» (Ex 20,1-2).

«Moisés convocó a todo Israel y le dijo: "Escucha Israel, las leyes y decretos que yo hablo hoy a vuestros oídos; aprendedlos y cuidad de practicarlos. Yahwéh nuestro Dios, pactó alianza con nosotros en Horeb. No con nuestros padres pactó Yahwéh esta alianza, sino con nosotros, nosotros los que estamos aquí hoy, vivos todos. Cara a cara habló Yahwéh con nosotros en la montaña desde en medio del fuego —en aquella sazón estaba yo entre Yahwéh y vosotros para comunicaros las «palabras» de Yahwéh, porque tuvisteis miedo a causa del fuego y no subisteis a la montaña—, y dijo: «Yo soy Yahwéh, tu Dios que te he sacado de Egipto, de la casa de los esclavos"» (Dt 5,1-6).

Si se compara Ex 20,2 y Dt 5,6 con otros textos del AT, por ejemplo, Ios 24,5-7 y Ex 19,4 se comprende que esta fórmula constituye un resumen breve de lo que Dios hizo en contra de los egipcios y en favor de Israel. Esta fórmula, por tanto, evoca no sólo la salida de Egipto, sino también la Alianza que Dios estableció con su pueblo. Además, con las palabras «que te saqué de Egipto» la Sagrada Escritura rechaza radicalmente cualquier relación de tipo mágico o mítico entre Dios y su pueblo, entre Dios y cualquier hombre. Rechaza asimismo una fe meramente subjetiva, desprovista del fundamento de unos hechos concretos y reales. La fe del pueblo está basada en algo que sucedió en un momento determinado de la Historia: Dios sacó con gran poder a Israel de la escavitud de Egipto.

Por tanto, los beneficios divinos condensados en esta fórmula, constituyen para Israel un esquema normativo de conducta al que deberá conformar toda su vida. *Israel ha visto* [41], ha sido testigo directo de lo que Dios ha hecho contra los egipcios y por eso, por ese gran favor con Israel, éste deberá responder siempre con agradecimiento, servicio exclusivo y adoración total. Y el hecho de *haber sacado a Israel de la esclavitud de Egipto es el título divino* que fundamenta el derecho de Yahwéh a *imponer unos Mandamientos.* Pero una

41. Cfr. Ex 19,5.

imposición no al estilo del vasallaje, sino como un acto de liberalidad de Dios, que pone de manifiesto más que el poder divino, su amor hacia el pueblo; éste no ha pasado de la libertad a la esclavitud, fundamento del vasallaje, sino de la esclavitud a la libertad; la libertad está en la base del peculiar vasallaje de Israel. Esto es muy importante tenerlo en cuenta.

Por otra parte, en esta presentación solemne del Decálogo queda claro que es Dios quien habla y quien expone su voluntad. Con una cierta semejanza de otros pueblos del Antiguo Oriente, en que los dioses son también autores del derecho o de las normas [42], en el Decálogo, y esto sirve para otros textos legales, Dios es la fuente última de la Ley y a El sólo le concierne imponer el carácter obligatorio de la misma. Y de esta forma, toda infracción es, en último término, ofensa a Dios.

Hay que señalar que los Mandamientos se presentan también como una respuesta a la iniciativa de Yahwéh: Dios ha iniciado la relación con su pueblo al sacarlo de Egipto. La iniciativa divina aparece liberándolos de la esclavitud y destinándolos a la misión altísima de ser santos como es santo Yahwéh; pero además Dios toma la delantera marcándoles el camino que han de seguir.

No hay duda de que el Decálogo es expresión de la ley natural, impresa en el corazón de todo hombre, pero la presentación bíblica es esencialmente positiva, en cuanto que insiste en la voluntad divina como fundamento de su obligatoriedad. En esta expresión del querer de Dios estriba la unidad del Decálogo.

42. Por ejemplo, el caso del famoso *Código de Hammurabbi*; cfr. HAAG-BORN-AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, (cit. BIBLIOG. III), cols. 801-803.

38

ESTUDIO EXEGETICO DEL DECALOGO MOSAICO

1. INTRODUCCIÓN

La doctrina monoteísta y moral del Decálogo es característica peculiar de Israel respecto de los demás pueblos. Fundados en la ley natural [43], y dirigidos a la nación en cuanto que forma parte de la Alianza, estos preceptos obligan a cada uno de los miembros de la misma, y están impresos de algún modo en la conciencia de los hombres de todos los tiempos [44]. De este modo entran en la alianza definitiva que había de ser sellada por Jesucristo [45].

Los Diez mandamientos, ya lo hemos dicho, se dividen en dos grupos: los tres primeros tratan de las obligaciones con Dios, los siete restantes de las obligaciones con el prójimo. Así como los tres primeros añaden algo nuevo a la legislación religiosa antigua, los demás son una voz clara de la conciencia y aparecen, de diversas formas, en las legislaciones antiguas [46]. El autor sagrado insiste en el origen divino del

43. Cfr. SANTO TOMAS, *S. Th.*, I-II, q. 100, aa. 1.3.11.

44. Cfr SPADAFORA, F., voz *Decálogo*, en SPADAFORA, F. (dir), *Diccionario Bíblico*, (cit. en BIBLIOG. III), pp. 151-152.

45 Cfr. GRELOT, P., voz *Ley*, en LEON-DUFOUR, X, *Vocabulario de Teología bíblica*, (cit. en BIBLIOG. III), pp. 474-482.

46. La palabra «prójimo» (*rea'* en hebreo y *plesíos* en griego) se repite varias veces. Moisés pretendía regular las relaciones dentro del pueblo de Israel y no con los extranjeros, a no ser que se diga expresamente (como en Ex 20,16-17); aunque hay preceptos que por su naturaleza son universales El Señor llevará a su universal amplitud esta palabra referida a todo hombre (cfr. Mt 5,43-44); Cfr. PROFS. DE LA COMPAÑIA DE JESUS, *La Sagrada Escritura (AT)*, (cit. en BIBLIOG. II), vol. 1, pp. 437 y ss.

Decálogo al afirmar reiteradamente que los mandamientos han sido grabados en piedra por el «dedo de Dios» [47]; es una expresión realista y antropomórfica para subrayar el origen divino del Decálogo; no ha de tomarse al pie de la letra [48].

Los críticos atribuyen el núcleo sustancial de la recensión del Decálogo de Ex 20 a la tradición E, aunque parece ser que hay retoques de tipo redaccional de las tradiciones D y P. Además de las diferencias de vocabulario entre Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21 que no son muchas, ambas redacciones se diferencian más en el precepto sabático [49] y en la distribución de los dos últimos mandamientos. Esto hace pensar también que ambas redacciones provengan de alguna fuente común [50].

2. Primer Mandamiento: Ex 20,3-6 y Dt 5,7-10

Se trata de un enunciado largo [51] en el que en primer lugar se prohíbe a los israelitas tener otros dioses en presencia de Yahwéh; luego se prohíbe —en estilo directo— hacer esculturas y también el prosternarse ante ellas y servirlas, esto es, adorarlas.

«No tendrás otros dioses frente a Mí. No te fabricarás esculturas, ni imagen alguna de lo que existe en los cielos por arriba, o de lo que existe en la tierra por abajo, o de lo que hay en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellas ni las servirás; pues Yo Yahwéh, tu Dios, soy un El celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación respecto a quienes me odian; y, en cambio, uso de misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos» (Ex 20,3-6) [52].

47 Cfr Ex 31,18, 32,15

48 Cfr Profs de Salamanca, *Biblia Comentada*, (cit en Bibliog II), vol 1, p 491

49 Cfr Ex 20,11 y Dt 5,15

50 Cfr AA VV, *Il Messaggio della Salvezza*, (cit en Bibliog I), pp 501 y ss

51 Comienza la presentacion asi «*Dios pronuncio todas estas palabras diciendo "Yo soy Yahweh, tu Dios, que te he hecho salir de la tierra de Egipto, de la casa de la gran esclavitud"*» Palabra (*dabar*) es aqui mandamiento, y la finalidad de estos titulos (Creador, Señor de todo y Libertador de Egipto) es mover al pueblo a que se le entregue de corazon

52 Hemos dejado transcrito el nombre generico de Dios, *El*, entre los pueblos semiticos *Illu* en sumerio-acadico, *ilah (al-Ilah = Allah)* entre los arabes, *El* en hebreo

No tendrás otros dioses frente a Mí. No te fabricarás escultura, imagen alguna de lo que existe arriba en los cielos, o abajo en la tierra, o, bajo de la tierra en las aguas. No te postrarás ante ellas ni les rendirás culto, pues Yo, Yahwéh, tu Dios, soy El celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación, respecto de quienes me odian; pero uso de misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos» (Dt 5,7-10).

Estamos ante dos textos prácticamente iguales. Es una formulación algo distinta de la de los catecismos de la Doctrina cristiana, en los que se dice que el Primer Mandamiento es «amar a Dios sobre todas las cosas», y donde se da por supuesto que existe un solo Dios verdadero. Era conveniente una formulación tan extensa y detallada para Israel por el peligro de la idolatría de los influyentes pueblos vecinos [53].

«No tendrás otros dioses frente a mí». Con estas palabras no se marca una preferencia, como si se pudiera venerar a varios dioses, aunque en diverso grado, sino de *exclusividad* [54]. Ya en Lev 19,4 se ha dicho: «No vayáis tras los *elilîm*». Parece que se refiere a las divinidades encontradas por Israel después del desierto [55]. Puede verse en esta prohibición una alusión al suceso del becerro de oro, aunque esta expresión no se encuentra en Ex 32. Se refiere más bien a la costumbre de poner las estatuas de los dioses secundarios o *elilîm* delante de la del Dios principal, o también a las escenas que se solían representar sobre los cilindros grabados, en la que una divinidad inferior presenta su «fiel» a una divinidad superior [56].

53 Cfr IMSCHOOT, P, *Teologia del Antiguo Testamento*, (cit en BIBLIOG III), p 36

54 Cuando se piensa en los templos orientales donde el dios principal era rodeado muchas veces de otros dioses menores, incluso con altares puestos a su alrededor, se comprende mejor la exigencia de Yahweh, que no soporta otros «acompañantes» de rango inferior en el culto que le debe dar Israel, Cfr CAZELLES, H, *Les origines du Decalogue*, en *Eretz Israel*, Jerusalem 1969, p 16

55 Cfr Ex 34,3

56 La prohibicion apunta, mas que a las imagenes en si mismas, al peligro que habia de falsear la verdad, tanto en sus principios como en su aplicacion religiosa practica De hecho en el AT se admiten imagenes religiosas como querubines (Ex 26,18), candelabros de flores (Ex 25,33), toro y leones en el Templo de Salomon (1 Reg 6,27, 7,25, 10,19-20), etc, y sobre todo la serpiente de bronce de Moises (Num 21,6-9), Cfr BARTINA, S, art *Culto a las imagenes*, en *Enciclopedia de la Biblia*, vol 4, pp 112-118

«No fabricarás escultura e imagen alguna». Los pueblos primitivos empezaron por adoptar ciertos símbolos groseros para representarse a sus dioses; y perfeccionando [57] tales símbolos acabaron fabricando imágenes, cayendo en un claro antropomorfismo. El precepto del Decálogo se ordena a imponer a los israelitas una noción *inmaterial* de Dios [58], camino para preparar el anuncio de Cristo en su encuentro con la samaritana [59].

Para ponderar la gravedad del precepto, Yahwéh amenaza con castigar a los transgresores (v. 5b); el «celo» divino es como la defensa que hace la divinidad de sus intereses, actitud que aparece en los dioses paganos. La justicia y la misericordia van juntas en la noción de «solidaridad» en la virtud y en el pecado [60]. Después del Exilio babilónico la teología israelítica se orienta más hacia el individualismo y la responsabilidad personal; siempre la misericordia prevalece en los planes divinos sobre la justicia [61].

3. Segundo Mandamiento: Ex 20,7 y Dt 5,11

Cuando el hombre quiere asegurarse de la palabra de otro hombre de quien no se fía del todo, exige la presencia de testigos, que con su testimonio aseguren el cumplimiento de la palabra dada [62]. El juramento no es otra cosa que la invocación de Dios por testigo de hechos o dichos humanos; es un acto de la virtud de la religión con la que se honra la veracidad divina [63]. La Ley no sólo condena el perjurio, sino

57 Sobre la idolatría puede verse Frey, J C , art *Imagen*, en *Dictionnaire de la Bible*, vol 4, Durig, W , voz *Imagen*, en Bauer, J B (dir), *Diccionario de Teología bíblica*, (cit en Bibliog III), cols 499-501, Colunga, A , *El culto de las imágenes en la Ley mosaica*, en «Cultura Bíblica» 10 (1953) 19-20

58 Vid *supra*, cap I, pp 65-79

59 Es decir, los «verdaderos adoradores» Ioh 4,23

60 En la Biblia el individuo suele ser considerado —sobre todo antes del Exilio— como miembro de una *colectividad*, y por eso sus actos tienen una resonancia *social* Cfr Spadafora, F , *Collettivismo e individualismo nel Vechio Testamento*, Rovigo 1953, p 121 y ss

61 La ley de la sangre es la defensa de las organizaciones primarias, y en virtud de ella los miembros de un clan familiar tienen que pagar por los crímenes de uno de ellos

62 Cfr Profs de Salamanca, *op cit* , p 496

63 Cfr Danesi, G , voz *Juramento*, en Spadafora, F (dir), *Diccionario Bíblico*, (cit en Bibliog III), p 356

también el juramento por los dioses extraños; de hecho, los Profetas anuncian que en los tiempos mesiánicos todos los hombres jurarán por el nombre de Yahwéh, confesando con esto que es un Dios único [64].

«No tomes en vano el nombre de Yahwéh, tu Dios; pues Yahwéh no dejará impune a quien tome en vano su nombre» (Dt 5,11)

«No profieras en vano el nombre de Yahwéh, tu Dios; porque Yahwéh no juzgará inocente a quien profiera su nombre en vano» (Ex, 20,7)

Se prohíbe, por tanto, pronunciar el nombre de Yahwéh en «falso» o «en vano». El motivo tiene origen jurídico: Dios no declararía inocente a quien pronunciara tal juramento. El recurso al juramento era frecuente en aquellas sociedades en que se hacía difícil una investigación precisa de los hechos [65]. Podría preguntarse si no se referiría también a encantamientos o maleficios.

Es sabido que en el marco cultural y religioso del pueblo hebreo, y de otros pueblos vecinos, el nombre era el símbolo y expresión de la persona [66]. Como el precepto del Decálogo prohíbe el uso del nombre de Dios en los juramentos; quiere decir que quien lo pone por testigo participa de su santidad, y de ahí el respeto: sería declarar mentiroso a Dios si fuese falso tal juramento. Como el primer mandamiento —los dos primeros según los textos— tenía por objeto salvaguardar la unicidad y espiritualidad de Dios, este segundo lleva como finalidad salvar la santidad divina, de la que participa esencialmente el nombre [67].

4. Tercer Mandamiento: Ex 20,8-10 y Dt 5,12-15

Todos los pueblos han tenido sus días festivos dedicados a sus divinidades, al descanso y al esparcimiento humano,

64 Cfr Is 19,18
65 Cfr Ex 22,7 8 10
66 Cfr Besnard, A M , *Le mystere du nom*, Paris 1962
67 Cfr AA VV *Il Messaggio , op cit*, vol 4, pp 512-513

pero no encontramos en ninguna parte la institución del peculiar descanso sabático. La observación del sábado no se determina por una prohibición, sino por un mandamiento positivo, redactado en imperativo. Su observancia se apoya en el cese del trabajo de Dios en el séptimo día [68]. En el texto del Dt la razón del descanso sabático se toma de la libertad que Dios concedió a los hebreos frente a los egipcios. Ambas razones no se oponen [69]. La causa más profunda radica en Dios, quien puede exigir del hombre que le reserve un tiempo concreto para él [70].

«Recuerda el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu faena; mas el séptimo día es sábado (= descanso), en honor de Yahwéh; no harás ninguna faena ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu ganado, ni tu huésped que está dentro de tus puertas; porque en seis días hizo Yahwéh los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, pero en el séptimo día descansó. Por eso bendijo Yahwéh el día de sábado y lo santificó» (Ex 20,8-10)

«Guarda el día del sábado, santificándolo, como Yahwéh, tu Dios, te ha mandado. Seis días trabajarás y harás todas tus labores; mas el séptimo es de descanso, consagrado a Yahwéh, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu sierva, ni tu toro, ni tu asno, ni ninguna bestia tuya, ni el extranjero que mora dentro de tus puertas, a fin de que descansen como tú tu esclavo y tu sierva. Y te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto, y Yahwéh, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido; por eso Yahwéh, tu Dios, te ha mandado guardar el día del sábado» (Dt 5,12-15).

El hagiógrafo da en el texto del Exodo una razón teológica para justificar el descanso sabático: una evidente refe-

68 Cfr *supra*, cap IV Ya apuntamos que el encuadramiento de la creacion en siete dias esta hecho con una mirada retrospectiva dirigida a inculcar la santidad del sabado

69 Cfr CAZELLES, H , *Les origines du Decalogue*, (cit en BIBLIOG IV), p 16-17 El precepto del sabado en la tradicion E de Ex 23,12 y en la tradicion J de Ex 34,21 se expresa en estos terminos «Durante seis dias trabajaras, pero el septimo tu descansaras» Parece que debemos tener esta formulacion como la mas antigua y originaria, aunque en el texto del Decalogo aparezca la de Ex 20,9a-10

70 Es decir, no se trata de un valor absoluto, como enseñaria mas tarde Cristo al proclamarse «señor del sabado» (Ioh 5,17-18)

rencia a Gen 1. Esta relación es la que para muchos investigadores suscita problemas: ¿Cuál de los dos textos es anterior, Gen 1 ó Ex 20? Da la impresión de que Gen 1 es anterior y Ex 20 se apoya en él para dar el sentido religioso al descanso: «recuerda el día de sábado para santificarlo». El motivo es fundamentalmente religioso, aunque tenga unas lógicas repercusiones humanas y sociales. El texto del Dt alega otra razón de índole práctica: «a fin de que descansen como tú tu esclavo y tu sierva». Un ejemplo significativo del valor que adquirió tras el Exilio se refleja en un texto del profeta Nehemías [71]. Cómo se afianzó en el pueblo escogido esta doctrina entre los doctores de Israel, lo vemos en los relatos evangélicos y en el Talmud [72].

Jesús dará el verdadero valor moral al sábado: «el hombre no fue hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre» [73]. Los doctores de la Ley pensaban que el «sábado» era santo por naturaleza, y, por eso, no era lícito quebrantarlo en ningún caso. La Iglesia, desde la edad apostólica, cambió el sábado por el domingo en memoria de la resurrección del Señor. También la festividad destinada primordialmente al culto, conlleva el descanso. Y así lo enuncia en el contenido del Tercer Mandamiento de la Ley de Dios.

5. Cuarto Mandamiento: Ex 20,12 y Dt 5,16

Aquí se aprecia un contraste: los mandamientos de la segunda tabla, los que hacen referencia a la convivencia humana, son absolutamente breves y enunciados de forma apodíctica. Después de Dios, a nadie es el hombre más deudor que a los progenitores, que le dieron el ser, le crearon y educaron. Es el único Mandamiento que se refiere a la familia en sentido estricto, porque los padres son los inmediatos representantes de Dios Creador. En efecto, los progenitores son, con un título especial, la imagen de Dios, que gusta pre-

71 Cfr Neh 13,15-22

72 Cfr Bonsirven, J , *Le judaisme palestinen au temps du Jesus-Christ*, (cit en Bibliog IV), p 178

73 Cfr Mc 2,27

sentarse como padre del hombre [74]. Y desde esta perspectiva se comprende la pena de muerte para quien maltrata o maldice a los padres [75]. Los deberes con el prójimo comienzan propiamente en el Cuarto Mandamiento, que sirve de transición:

«Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahwéh, tu Dios, te da» (Ex 20,12).

«Honra a tu padre y a tu madre como te ha ordenado Yahwéh, tu Dios, para que se prolonguen tus días y te vaya bien sobre la tierra que Yahwéh, tu Dios, va a darte» (Dt 5,16).

En el texto de Dt 15,16 se ve una diferente redacción de este precepto. El premio de larga vida en «la tierra que Yahwéh te dará» es un pragmatismo propio de la época anterior al destierro y se explica porque los hebreos no tenían entonces revelaciones sobre la retribución del más allá [76]. En Ex 20,12 se suprime la mención a la felicidad terrena.

En las sociedades primitivas de régimen patriarcal este precepto llevaba consigo el respeto a las enseñanzas de los padres, a las tradiciones de familia o de tribu, y era, sin duda, un precepto de gran importancia social. El precepto tal como está enunciado es positivo, dice «honrar» (en hebreo *kabad*) a los padres. Hay que tener presente para entender bien el mandamiento, el contexto social de aquella época. En la antigüedad los padres permanecían al frente de la familia hasta su muerte, aunque tuvieran hijos mayores y casados. El precepto apunta a la *autoridad* de los padres. El verbo *kabad* significa «tener peso», «poseer autoridad»; y en la forma intensiva (piel) —tal como aparece en el texto— tiene el sentido de «reconocer la autoridad de alguien». Por eso, despreciarlos o maltratarlos significa deshonrarlos, no tratarlos por lo que son o valen. Indirectamente el precepto apunta a la situación de los padres que siendo ya ancianos o incapaces,

74. Cfr. Os 11,1-4; Is 1,2; Ier 3,19; Mal 1,6; etc. Es significativo el puesto que se reserva a los padres en Lev 19,3-4: «*Respete cada uno de vosotros a su madre y a su padre. Guardad mi sábado. Yo, Yahwéh, vuestro Dios...*» Se enuncia el precepto en un ambiente cultual y religioso.

75. Cfr. Ex 21,17; Lev 20,9; Dt 27,16. Es decir, con penas análogas a quien maldice a Dios (Lev 24,15 y ss.).

76. Cfr. Ex 23,26; Dt 5,16.

y por ello, necesitados de atenciones especiales, los hijos han de mostrar comprensión, respeto y cuidados y no abandonarlos ni excluirlos del ámbito familiar [77]. Así, pues, en los preceptos que miran directamente a Dios, Israel fue mucho más peculiar y original; en los que miran al prójimo se encuentran formulados de modo parecido a otros códigos morales de las naciones del Antiguo Oriente.

6. Quinto Mandamiento: Ex 20,13 y Dt 5,17

El respeto a la vida del prójimo es el primer deber de la vida social. Aquí comienza la segunda parte del texto del Decálogo según Ex y Dt. Este Mandamiento y los dos siguientes tienden a salvaguardar los bienes materiales más preciosos. La voluntad de Dios ratifica solemnemente la ley natural [78].

«No matarás» (Ex 20,13; Dt 5,17).

Sería mejor traducir «no asesinarás». En hebreo tiene un sentido peyorativo: «derramar sangre inocente». En este precepto del Decálogo se condena el asesinato, pero no se aborda el problema de los muertos en combate, que se consideraba justificado [79]. El homicidio es condenado en todos los códigos morales de la antigüedad, porque el respeto a la vida del inocente es algo que fluye de la conciencia más profunda de toda persona. De ahí también la malicia del aborto en nuestros días [80].

En el libro del Génesis se inculca la gravedad de este precepto por el castigo de Caín [81]. Y, como si fuera poco,

77. Cfr. Lev 27,7; Prv 23,22; Sir 3,12-13; etc. Cfr. AA.VV. *Il Messaggio..., op. cit.*, vol. 4, p. 520.

78. La inviolabilidad de la vida humana se ve ya en el conflicto de Caín y Abel (Gen 4,10) y en Noé (Gen 9,6). Numerosos pasajes bíblicos posteriores la confirman (2 Sam 3,31-39; 1 Reg 21,19; etc.).

79. Todo depende del sentido del verbo *rashah*. Sobre el tema de la «guerra santa» llevada a cabo con la convicción de que es la voluntad de Dios, puede verse el interesante trabajo de Rad, G. von, *Der heilige Krieg im Alten Israel*, Zürich 1951.

80. Es también muy interesante el trabajo de Cazelles, H., *Les origines du Décalogue*, p. 17, donde demuestra que el verbo *rashah* tiene casi siempre un sentido peyorativo con la connotación de «derramamiento de sangre inocente».

81. Cfr. Gen 4,10.

Dios amenaza hasta las mismas fieras que atenten contra la vida humana, porque «el hombre es a imagen de Dios» [82].

La Ley castiga con la pena de muerte al homicida, a quien niega absolutamente la gracia del indulto. Es la defensa elemental de la vida social, y por ello, es común a todos los pueblos este tipo de castigo. Ahora bien, los doctores de la Ley miraban este precepto como puramente jurídico, que sólo prohibía el acto de matar. Jesucristo, sin embargo, perfecciona en el Sermón de la Montaña el precepto, pero no lo anula, sino que lo considera en su aspecto moral y condena todo sentimiento malo contra el prójimo, aunque permanezca tan sólo en el interior del hombre [83]. La máxima perfección de este precepto del Ex y Dt es el amor a los enemigos [84]. Jamás la humanidad había llegado a una altura ética tal. Jesús se sitúa en una esfera nueva, en un nivel superior: el de las relaciones entre los hijos del mismo y único Padre celestial, más que de relaciones entre hombres sin más.

7. Sexto Mandamiento: Ex 20,14 y Dt 5,18

Siguiendo el plan de proteger a la familia, de defender la vida y los bienes sociales, este precepto tiende sobre todo a salvaguardar la paz y el buen orden en la misma familia, velando por los derechos y deberes del hombre respecto de su mujer y la legitimidad de los hijos [85].

«No cometerás adulterio» (Ex 20,14 y Dt 5,18).

Este precepto apunta a la dignidad sexual de la persona, y más en concreto a salvaguardar los derechos del hombre casado. El adulterio se comete sólo si se mantienen relaciones sexuales con una mujer casada [86]. La pena impuesta era

82 Cfr Gen 9,5
83 Cfr Mt 6,21ss
84 Cfr Mt 6,43
85 Cfr Profs de Salamanca, *op cit*, vol 1, p 503 En la Ley antigua, que admitia la poligamia, no eran iguales los derechos de la mujer sobre su marido, que los de este sobre aquella Los doctores de Israel entendian tambien este precepto en sentido puramente juridico, de los actos exteriores
86 Cfr Lev 20,10, Dt 22,22 Pero si se trata de una mujer no casada, no hay tal

la lapidación de la adúltera [87]. En las legislaciones orientales encontramos disposiciones similares, y se muestran tan duras en el castigo de la infidelidad conyugal de la mujer: el Código de Hammurabi [88], o el hitita [89], o las leyes asirias y egipcias [90] son buena prueba de ello.

También este precepto es llevado por Jesús a su plenitud, considerando sobre todo los aspectos morales y la interioridad del hombre, que puede adulterar en su corazón con una mala mirada a una mujer [91]. De hecho en el Decálogo no se alude al pecado de fornicación, sino al adulterio en cuanto que es causa de un claro trastorno social. San Pablo desarrollará esta doctrina conforme a las enseñanzas de Jesucristo, con la imagen, entre otras, del cuerpo humano como templo de Dios: su profanación es un sacrilegio [92].

8. Septimo Mandamiento: Ex 20,15 y DT 5,19

La prohibición del robo se expresa de una manera totalmente genérica. El verbo *ganab* es usado comúnmente para indicar un hurto sin más especificaciones [93], bien para indicar el hurto de una cosa concreta [94], bien cuando hay dos testigos para señalar el hurto de «un hombre libre» [95]. Se trata

delito, y no se comete un pecado de injusticia a terceros, porque se permitia la poligamia para el esposo, no asi para la esposa que debia tener un solo marido

87 Cfr Dt 22,24 La pena para los adulteros, hombre o mujer casados era la muerte sin mas especificaciones (Lev 20,10, Dt 22,22) El marido ofendido podia perdonar a la esposa adultera, pero podia tambien repudiarla, y asi la mujer era sometida a una pena infame (cfr Os 2,5 11-12, Ez 16,37-38, 23,29) Tambien es conocido que si la hija de un sacerdote practicaba la prostitucion deberia ser quemada viva (Lev 21,9)

88 Ordenaba atar juntos a los adulteros y arrojarlos al Eufratres Preve, sin embargo, el caso del perdon a la esposa del marido ofendido (art 129) Si se tratara de una mujer desposada, pero que aun vive en casa de su padre, su violacion acarreara la muerte del culpable (art 130)

89 Este codigo condena a muerte a quien viola a una mujer en el monte, pero, si fuera en casa de la mujer, ambos pagaran con la misma pena, y si el marido burlado los coge en flagrante delito, y los mata, queda libre de culpa

90 En el *Libro de los muertos* egipcio, el difunto declara que no ha adulterado

91 Cfr Mt 6,27ss

92 Cfr Koffmahn, E , voz *Mujer*, en Bauer, J B (dir), *Diccionario de Teologia biblica*, (cit en Bibliog III), cols 688-695

93 Cfr Lev 9,11, Dt 5,19, Ier 7,9, Os 4,2, Zach 5,3, Prv 6,30, etc

94 Cfr Gen 31,19 30 32, 44,8, Ex 21,37, etc

95 Cfr Ex 21,16, Dt 24,7

con este precepto de proteger los bienes del prójimo, que son normalmente fruto de su trabajo y, por ello, necesarios para el desenvolvimiento de su personalidad, así como indispensables para el sustento del hombre y de su familia.

«No hurtarás» (Ex 20,15; Dt 5,19).

El hurto se comete cuando alguien se apropia de lo ajeno. La legislación mosaica determinará las penas contra el hurto [96], que en general son mucho más humanitarias que las paralelas de otros códigos legales orientales y se fundamentan siempre en el derecho a la propiedad.

También en este ámbito Cristo, en nueva etapa moral más elevada, condenará la avaricia, fuente del deseo de lo ajeno, y enseñará sobre todo a buscar el reino de Dios y su justicia y a poner la confianza en la Providencia del Padre celestial, que velará por sus hijos necesitados [97].

9. Octavo Mandamiento: Ex 20,16 y Dt 5,20

La siguiente prohibición del Decálogo habla ya explícitamente del prójimo, en hebreo *re'a,* es decir, aquel con quien se convive y se trabaja, sin que le unan a él lazos de sangre.

«No levantarás contra tu prójimo testimonio mentiroso» (Ex 20,16).

«No levantarás contra tu prójimo falso testimonio» (Dt 5,20).

El verbo hebreo *'anah* significa hablar, «comenzar a hablar», pero sobre todo «responder». En un proceso judicial, el juez interrogaba a los litigantes que «respondían» sí o no a las preguntas: respuesta y testimonio eran la misma cosa [98]. Ahora bien el verbo *'anah* con la preposición *be* significa «testimoniar contra» [99], «hablar contra alguien» [100]. Ambos textos

96. Cfr. Ex 21,16; 22,1; Lev 19,11. 13.
97. Cfr. Mt 6,19 y ss.
98. Cfr. Dt 21,7; 26,5; 31,21.
99. En Num 35,30 se establece que el testimonio de un solo testigo no es suficiente cuando se trata de una causa que conlleva la pena capital.
100. Cfr., por ejemplo, Dt 19,18; 2 Sam 1,16.

precisan que se trata de un testimonio «falso» (o mentiroso) [101]. Por la formulación parece que se trata, sobre todo, del testimonio prestado por los testigos en los juicios. La administración de la justicia es algo fundamental para el establecimiento de la convivencia y paz social, y, para ellas, es indispensable la veracidad de los testigos [102].

10. Noveno y Décimo Mandamientos: Ex 20,17 y Dt 5,21

La última prohibición parece referirse a la codicia. Este precepto se dirige también a los actos internos. Ahora bien el verbo hebreo *hamad* significa no sólo un mero pensamiento o intención de codicia, sino también actos de codicia [103]. En el libro del Exodo este mandato prohíbe toda acción sobre la «casa» del prójimo con cuanto comportaba (mujer, servidores, ganado). En cambio, el libro del Deuteronomio distingue a la mujer del resto de los bienes, dando ya a *hamad* el sentido de codiciar. La mujer ha adquirido un puesto de honor. Es más para expresar el deseo de otras cosas, fuera de la mujer se usa otro verbo (*'wh*) que expresa más bien el deseo interno [104].

> *«No codiciarás la casa de tu prójimo;*
> *no codiciarás su mujer, ni su siervo,*
> *ni su criada, ni su toro, ni su asno,*
> *ni nada de lo que pertenece a tu prójimo» (Ex 20,17).*

101. Aquí observamos una pequeña diferencia entre la tradición E (Ex) y la D (Dt). En la primera se dice *'ed seqer* y en la segunda *'ed saw*. De ambas parece ser que la formulación del Ex es la más original; según los críticos estamos ante un caso de una «espiritualización» del Decálogo en Dt; Cfr. Auzou, G., *De la servitude au service. Etude du livre de l'Exode*, (cit. en Bibliog. IV), pp. 312 y ss.

102. Cfr. García Cordero, M., art. *Decálogo*, en Díez Macho-Bartina (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit. en Bibliog. III), cols. 813-820.

103. Indica, pues, el deseo, pero implícitamente comporta también el acto por el que se apodera de la cosa deseada. Dicho de otra manera, el precepto prohíbe «el deseo eficaz de la cosa» que va a ser robada; es un deseo intenso.

104. Cfr. Vaccari, A., *De praeceptorum...*, (cit. en Bibliog. IV), p. 332; Moran, L., *The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17+Dt 5,21)*, en *The Catholic Biblical Quarterly*, 29 (1967) 543-554.

«No codiciarás a la mujer de tu prójimo,
ni apetecerás su casa, su campo,
su esclavo, su sierva, su toro, su asno
ni nada de lo que a tu prójimo pertenezca» (Dt 5,21)

Estos diez preceptos, como vemos, no se corresponden del todo a los del Decálogo cristiano, que suprime el segundo –prohibición de las imágenes–, corrige el cuarto y desglosa en dos este último. La fórmula actual de los *Catecismos* de la doctrina cristiana tiene en cuenta el progreso de la Revelación, que culminó con Cristo en el NT [105].

105 Cfr Auzou, G., *op cit*, p 316

39

LA SABIDURIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Planteamiento del tema

Presentamos ahora la perspectiva misteriosa y polivalente de la *Sabiduría* en los libros del AT. El salto de la temática del Decálogo y la Ley en general al concepto de sabiduría tiene su razón de ser en la relación que existe entre lo ético y lo noético, entre el ámbito de la voluntad —de la moral— y el ámbito del entendimiento —de la reflexión—. En efecto, los únicos seres que son capaces de hacer actos moralmente responsables son los seres inteligentes —los ángeles y los hombres—. No puede imputarse una responsabilidad moral a quien no tiene capacidad de conocimiento y libertad [106].

El interés de estudiar la *sabiduría* veterotestamentaria radica principalmente en la gran importancia que va a tener en la preparación de la revelación del NT [107]. En las ideas sobre la sabiduría en el AT, hallaron los hagiógrafos del NT un apoyo firme para exponer en lenguaje corriente para los judíos la generación precósmica de Cristo por Dios Padre, su participación en la Creación del mundo y su significación para los hombres. Puede muy bien decirse que vieron en Cristo la sabiduría de Dios encarnada [108].

106 Cfr Ziener, G., voz *Sabiduría*, en Bauer, J B (dir.), *Diccionario de Teología bíblica*, (cit en Bibliog III), cols 937-946

107 Cfr Verges, S y Dalmau, J M., *Dios revelado por Cristo*, (cit en Bibliog IV), pp 47-52

108 Cfr Hamp, V., art *Sabiduría de Dios*, en Diez Macho-Bartina (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, (cit en Bibliog III), vol 6, cols 295-297

Los libros del AT que los judíos llamaron «escritos», *ketubîm*, modernamente suelen denominarse «sapienciales» —hace décadas se conocían por «poéticos» o «didácticos»—; se llaman así porque vienen a completar la Revelación. En la Ley se expone la relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí; los Profetas vienen fundamentalmente a exhortar al cumplimiento de la Ley y la fidelidad a la Alianza, explicar sus aplicaciones a la vida; y, finalmente, los «sabios» y los libros sapienciales —Sabiduría, Proverbios, Cantar de los Cantares, etc.— son un complemento de los anteriores, en el sentido de que van desarrollando, no ya como precepto moral, sino más bien como reflexiones religiosas, la recta conducta del hombre con Dios y con los demás hombres. La sabiduría hebrea, pues, no va en la línea de acumulación de conocimientos —como sería el concepto vulgar de «sabio» hoy día—, sino que es un conocimiento «salvífico», es decir, un conocer para vivir de manera recta y alcanzar el fin, que es la salvación. Y en ese conocimiento, ayudado por la fe, llega el hombre a aplicaciones prácticas que se orientan al último fin [109].

2. Origen De la «Sabiduría» y de los «sabios» en Israel

Históricamente la sabiduría no la inventaron los hebreos. La sabiduría es algo que pertenece al legado de todo el Antiguo Oriente, donde era estimada como un «bien cultural». Textos de carácter sapiencial se han encontrado en todas las grandes culturas, ya a partir del milenio III a.C.; por ejemplo, en las literaturas sumérica, acádica, asiria y egipcia [110]. Es una literatura que se ocupa desde el origen de la vida hasta encaminar al hombre concreto a algo complejo, parecido a lo que hoy llamamos «ética» y «relaciones públicas». Aquellos pueblos descubren el valor de las virtudes —valentía, sinceridad, lealtad, etc.—, verdaderas virtudes humanas que la

109. Cfr. Surgy, P. de, *Las Grandes Etapas del Misterio de la Salvación*, (cit. en Bibliog. II), cap. «Los Sabios de Israel».

110. Cfr. AA.VV., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, vol. 2, (cit. en Bibliog. II), pp.396-404.

antigua sabiduría oriental propone normalmente y comunica en forma de máximas o proverbios, más que en forma de razonamientos filosóficos, aunque contengan una filosofía [111].

Como todos los otros pueblos, Israel tuvo también un saber práctico, fundado en la experiencia de las leyes por las que se rige la vida del hombre [112]. Tal experiencia de la vida, nacida tras larga observación, se acumula en un acerbo cultural de *sabiduría como doctrina*, proclamada en forma sentenciosa, con frases enunciativas [113] y también de consejo [114] que se recogen en los libros Sapienciales, sobre todo en el de Proverbios.

La sabiduría se desarrolla en Israel con la realeza. Lo mismo que esta última, es una importación. Hay que recordar que en Egipto o en Sumer la realeza unifica, por vez primera, lo que hasta entonces había sido un conglomerado de tribus o clanes, cada cual sometido a la autoridad única del patriarca. El hecho de que en el libro de los Proverbios se cite por tres veces [115] a Salomón como a su autor, es un testimonio más de que la corte de Jerusalén mantuvo esta tradición del cultivo de la sabiduría.

En Israel se conoce la sabiduría de pueblos extraños: de los idumeos [116] y de los egipcios [117], y se admite sin reparo esta sabiduría de pueblos vecinos. Por ejemplo en Prv 22,17-23,11, el hagiógrafo sigue un modelo egipcio (el libro de la *Sabiduría de Amenemope*); según el título y el fondo, Prv 30 y 31 nos ofrece una sabiduría que no es propiamente israelita. Aunque, eso sí, la sabiduría de Israel pone su propio cuño: desde la perspectiva religiosa, la sabiduría extraña fue adap-

111. Cfr. LUSSEAU, H., en CAZELLES, H. (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento*, (cit. en BIBLIOG. II), pp. 577-615.

112. «El ámbito de la doctrina sapiencial es aquella zona no regulada ni por el culto, ni por los mandamientos expresos de Yahwéh: la zona de la vida diaria, del contacto y la comunicación con los otros hombres, con las cosas, consigo mismo.» *Vid.* ZIENER, G., en SCHREINER (dir.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, (cit. en BIBLIOG. I), p. 352.

113. Cfr. Prv 10,1-22,16.

114. Cfr. Prv 22,22-28.

115. Cfr. Prv 1,1; 10,1; 25. Cfr. FESTORAZZI, F., *La Sapienza e la storia della Salvezza*, en «Rivista Biblica», 15 (1967) 152 y ss.

116. Cfr. Ier 50,35; 51,57.

117. Cfr. 1 Reg 5,10.

tada a la fe en Yahwéh. Así como la sabiduría egipcia sólo dice relación con escribas y empleados, la sabiduría en el AT se dirige a la totalidad del pueblo de la Alianza. Por ejemplo, en el libro de los Proverbios son muy pocos los versículos que tratan especialmente de la vida de la corte [118], la mayor parte se dirige de un modo muy general a todos los hombres.

Paralelamente a la elaboración profética más sobrenatural, se producía otro desarrollo más laico y con diverso estilo, al abordar la vida del espíritu. Los profetas hablan del soberano «mandato» divino; el sabio se dirige con su consejo a la reflexión racional del hombre y lo motiva con consideraciones pragmáticas. El profeta habla desde la Alianza y la historia de la salvación; el sabio, en cambio, habla del hombre y prescinde de su vinculación histórica. Por eso, la más antigua sabiduría positiva de Israel tiene, digamos, carácter internacional, universalmente válido.

Se comprende que la sabiduría, desde sus orígenes, al mismo tiempo que es el arte del buen gobierno del rey o «en nombre del rey», tienda a convertirse en un arte de tener éxito ante la vida. De este modo, la sabiduría se irá edificando constantemente en tensión entre una tendencia que le lleva a no ser más que un arte muy poco espiritual; y otra tendencia que le impele hacia el conocimiento desinteresado del hombre y del mundo, para convertirse más en «ciencia». Es decir, entre la «metafísica» y «el actuar con acierto», la sabiduría cubrirá un amplio campo de experiencia humana coordinada por la reflexión [119].

a) *La «Sabiduría» como don divino*

Ahora bien, juntamente con aquella sabiduría empírica y universal, se encuentra en Israel otra concepción de la sabiduría, que más que ciencia adquirida es un don de Yahwéh. ¿Cómo se produce ese acercamiento entre la sabiduría humana y la Palabra de Dios? En Israel —como en los pueblos

118 Prv 14,28, 16,12, 19,12
119 Cfr BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio*, (cit en BIBLIOG II), pp 176-198

semitas– el rey es como una epifanía de la divinidad; cuando la sabiduría pasa a Israel se produce un cambio decisivo. De modo parecido a como en la monarquía el «hijo de Baal» pasa a ser el «ungido de Yahwéh», los consejeros del rey pasan a predicar que «el temor es el principio de la Sabiduría» [120].

No se puede afirmar que la sabiduría llega a Israel en un momento concreto. Hay quienes piensan –pero esa hipótesis no se impone– que la sabiduría penetró en Israel cuando la influencia de la palabra profética, junto con la reforma de Josías –la reforma deuteronómica–, va a producir una renovación completa de la vida y mentalidad del pueblo. Sea como fuere, el tesoro de experiencia y reflexión de los sabios será renovado y convertido por una inspiración nueva, divina. La sabiduría, aclimatada en Israel, cede en su objetivo inmediato, terreno. Esto puede ser considerado providencial. Desde el comienzo del siglo VI a.C., la realeza judía ha desaparecido, la sabiduría va a levantar el punto de mira de sus reflexiones y se acometerá el misterioso problema del gobierno de Dios. La sabiduría, religiosa en su espíritu, va a ser también en su objetivo [121].

El libro de Job es en la reflexión sapiencial donde la sabiduría se critica a sí misma con tal profundidad, que determinará, con relación a la religión de los profetas, un progreso extraordinario. Por ejemplo, Elifaz percibe la doctrina en una revelación nocturna [122]; para Elihú, la sabiduría no es sólo fruto de la edad y de la experiencia, sino operación del espíritu de Yahwéh [123], que impulsa al sabio, como antaño a los profetas, a hablar [124]. La conclusión del libro es que la última palabra de la sabiduría está formulada reconociendo el misterio del mundo y de Dios.

Al esperarse así de Dios la sabiduría, toda la revelación del AT existente podría resumirse bajo el concepto de sabiduría. Esta identificación de la ley y la sabiduría se cumple

120 Cfr Prv 1,7
121 Cfr DUBARLE, A M, *Les Sages d'Israel*, (cit en BIBLIOG IV)
122 Cfr Iob 4,12-16
123 Cfr Iob 32,6-9
124 Cfr Iob 32,19ss

en Sir-Ecli– 24,23-24: la Ley ofrece la plenitud de la Sabiduría... El sabio no saca ya su doctrina principalmente de la experiencia y observación, sino que penetra en los textos sagrados del AT, para hacerse sabio él mismo y a los demás con su palabra y sus escritos.

b) *Sabiduría, Revelación Divina y reflexión humana*

El autor del libro de la Sabiduría incorpora también el saber profano a la sabiduría dada por la Revelación. La divina sabiduría comunicó a Salomón todo el saber posible «porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó» [125]. Fue instruido por Dios en todas las ramas de la ciencia [126]. Salomón, prototipo del maestro de sabiduría, debe así todo su saber a Dios y a la sabiduría divina.

En consecuencia, aquella primera sabiduría empírica, que en sus orígenes subsistió como género literario independiente junto a la sabiduría religiosa, fue desplazada cada vez más por ésta. Además, el hecho de que Israel sintetizara su saber, profano y religioso, bajo el concepto de sabiduría tuvo su importancia para la discusión con el mundo gentil, pues este concepto ocupaba también un puesto importante en el mundo espiritual helenístico y podía servir de puente para el encuentro de Israel con la cultura helénica [127].

De la misma manera que en la concepción de la sabiduría como «doctrina» se da un doble carácter, también en la *sabiduría como cualidad.* El AT entiende ésta de un doble modo: *cualidad de Dios que se comunica a los hombres* por especial privilegio divino y como una *misteriosa virtud que los capacita* para diversas funciones –se encuentra sobre todo en Sir-Eccli y en Sap–; y también es una *cualidad «natural», que se adquiere* por la experiencia y se transmite por la educación: la sabiduría es aquí, principalmente, prudencia de la vida.

125. Cfr. Sap 7,21.
126. Cfr. Sap 7,17-20.
127. Cfr. GILBERT, M., *Comment lire les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament* en GILBERT-L'HOUR-SCHABERT, *Morale et Ancien Testament*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 131-164.

3. Naturaleza de la Sabiduría

a) Fundamento de la verdadera Sabiduría

Cuando Dios, en su revelación del AT, educa al hombre, utiliza sistemas para enseñarle verdades con fines sobrenaturales. Así, por ejemplo, el principio de que la sabiduría es el temor de Dios, y la convicción de que si en la concepción del hombre se olvida su dimensión religiosa es muy difícil fundamentar una moral coherente. Si un hombre no sabe fundamentar sus conocimientos y su vida en una verdadera conducta moral, este hombre no es sabio, sino ignorante, necio aunque acumule muchos conocimientos; no sabe, en efecto, las reglas de conducta para comportarse ni con Dios ni con sus semejantes. Pero cuando asienta su conocimiento moral en Dios, entonces se convierte en un sabio; es decir, en un hombre consciente de que es un ser que depende en su vida y en su muerte de Dios. Mientras esto no se acepte, el hombre no se ha situado correctamente.

En el AT, la demostración del tal fundamento de la sabiduría se considera innecesaria, porque el hombre no nace cuando quiere y tampoco el morir está en sus manos, ni siquiera la salud. Mientras la antropología no se sitúe en este plano no irá bien orientada, por tener una concepción del hombre insuficiente desde sus fundamentos. Para la Biblia es impensable una sabiduría fuera de esta antropología religiosa [128].

b) *Elementos y vocabulario sapiencial en el AT*

En el AT está muy desarrollado el vocabulario sobre los temas sapienciales. El término hebreo correspondiente a «sabiduría» es *hokhmáh*, que equivale a la *sofía* griega, aunque no es exactamente la filosofía, y tampoco es un sistema de conocimiento del ser en cuanto ser; se sitúa, pues, en un

128. Algunos autores afirman que mientras que la palabra de Yahwéh se dirige básicamente a la totalidad del pueblo, la palabra de los sabios se refiere a los individuos concretos y fundamenta sus consejos en la experiencia, en tanto que el profeta proclama sus preceptos con autoridad divina. (*Vid.* nota 106). Nos parece demasiado rígido este planteamiento.

estadio precientífico: menos especulativo y más pragmático. De este modo, el «sabio» o *hákhim* es, sobre todo, el que tiene un conocimiento práctico de los medios que conducen a la salvación. Es el que sabe «discernir» (*bínah* = discernimiento), sabe, pues, juzgar y dirimir un asunto, tiene la capacidad de tomar certeramente una decisión en una situación difícil. Esta es la sabiduría como *cualidad humana*, bien sea adquirida por la experiencia o comunicada por Dios. A la sabiduría que el hombre ha ido adquiriendo, en el AT se añade también la Revelación sobrenatural. La sabiduría humana como participación de la Sabiduría divina, aparece en multitud de pasajes de los libros sapienciales.

El AT habla de la «sabiduría» como una *cualidad divina*, porque Yahwéh es el sabio por antonomasia. Los profetas ensalzaron la Sabiduría de Yahwéh [129]. Pero en otros pasajes, la sabiduría no parece tanto un atributo divino cuanto una entidad independiente, para la que sólo Yahwéh encuentra los caminos y sólo El los penetra [130].

En el prólogo del libro de los Proverbios la sabiduría se presenta como un predicador, que exalta sus propias excelencias y exhorta a los hombres a que entiendan sus avisos:

> *«Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel.*
> *Para conocer la sabiduría y la instrucción,*
> *para entender los discursos inteligentes,*
> *para adquirir instrucción sensata,*
> *justicia, equidad y rectitud» (Prv 1,1-3).*

El vocabulario sobre los aspectos que alcanza la sabiduría es complejo y rico. En las traducciones pueden aparecer, a veces, términos que parecen sinónimos, pero no es así; tales términos tienen sus matices diferenciadores y no son siempre equivalentes en todas las lenguas [131].

129 Cfr Is 28,29, Ier 10,12, etc

130 Cfr Iob 28,23 27, Bar 3,32

131 Por ejemplo, en latín disciplina procede de «discipulina» y es lo que debe saber el discípulo, y el modo como debe aprender el estudiante Ha experimentado un proceso semántico, pero su origen es éste la instrucción del discípulo a quien hay que someter a un orden, a unas reglas, para que aprenda *para dar a los simples sagacidad, al joven ciencia y cautela Escuche el sabio y acrecentara doctrina, y el inteli-*

c) *El «mashal» hebreo*

Hay una forma literaria, un subgénero literario, llamado en hebreo *mashal*, que no tiene equivalencia exacta en castellano; puede ser un «enigma», un dicho a primera vista incomprensible, pero que llama la atención, estimula la curiosidad y hace que se concentre el interés, de modo que, una vez desvelado el secreto del enigma, ya no se olvide. Es un procedimiento pedagógico muy eficaz, y muy empleado en el Antiguo Oriente, en lugar del raciocinio, demasiado abstracto para el pueblo llano

El subgénero *mashal*, también puede incluir lo que llamamos «parábola» [132]. Tiene un cierto parecido con el «enigma»: se trata de un relato en el que se compara con una situación conocida otra cuestión desconocida. Nuestro Señor empleó multitud de parábolas en su predicación al pueblo, como nos muestran los Evangelios Sinópticos [133].

El *mashal* tiene otras veces carácter de *apotegma* o *proverbio*. Incluye, pues, un subgénero literario amplio donde todo, de alguna manera, es enigmático, aunque puede ser explicable a tres niveles: primero, se da la enunciación; después, a veces, enunciación y explicación; e incluso, enunciación, explicación y aplicación práctica o moraleja. Pero no es necesario que siempre contenga estos tres niveles de exposición. Si el género sapiencial parabólico no es nuevo, hay que reconocer un sello muy personal del Señor en sus parábolas [134].

gente adquirira destreza para comprender proverbios y dichos agudos, maximas de sabios y sus enigmas El temor de Yahweh es el comienzo de la sabiduria, los necios desprecian la sabiduria y la instruccion» (Prv 1,4-7)

132 Cfr MONFORTE, Josemaría, *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo, a traves de una hermeneutica histórico-critica*, en AA VV, *La Palabra de Dios y la Hermeneutica*, (cit en BIBLIOG IV), especialmente pp 293-301

133 La «parábola» de por sí no tiene por qué ser explicada, puede quedarse en mera enunciación A veces lleva «moraleja», en hebreo *nimshal*, otras, no

134 Cfr CASCIARO, J M, *Las parabolas de los Evangelios Sinopticos*, en AA, *La Palabra de Dios y la Hermeneutica*, (cit en BIBLIOG IV), pp 263-287 En la parábola del hijo prodigo (Lc 15,11-32) hay una simple enunciación, sin ningún tipo de explicación Su enseñanza, en cambio, resulta evidente, porque antes vienen las parábolas de la oveja descarriada y de la dracma perdida, y todo el capítulo comienza con una introducción que indica que se escandalizan los fariseos y los escribas de que Jesús comiera con publicanos y pecadores Cristo para explicarles la razón de su conducta, les cuenta estas parábolas En la de la oveja perdida enseña la parte parenética o moral y en la segunda también, por tanto, en la tercera ya no hace falta que

El final del libro del Eclesiastés [135] expone en forma de enigmas y máximas –donde se dan a veces los tres niveles a los que antes aludíamos–:

«Las palabras de los sabios (dichas) en calma
se oyen más que el vociferar de un soberano entre los necios.
Mejor es sabiduría que pertrechos de guerra,
uno solo que peque destruye mucho bien» (Qoh-Eccl– 9,17).

La brevedad de las sentencias, que así se imprimen en la memoria, las hace aptas para la enseñanza oral. El *mashal*, por eso, tiene una enorme fuerza didáctica:

«Una mosca muerta corrompe y descompone el aceite del perfumista; un poco de necedad supera (a veces) la sabiduría y la gloria» (Qoh 10,1) [136].

La lectura de éstos y otros textos es suficiente para ver el estilo proverbial del que se sirve la revelación divina para infundir conceptos religiosos, práctica moral, para en última instancia encaminar al hombre a su fin último, que es Dios.

d) *La Sabidiuría divina como causa de la sabiduría humana*

Hay un texto importante en el libro de los Proverbios, donde la Sabiduría habla de su origen, de su papel en la Creación. La sabiduría procede de Dios y es absolutamente anterior al universo visible. Esta prioridad significa superioridad por encima de todas las cosas creadas [137]:

insista: lo que está subrayando ahora es que El come con pecadores porque Dios es misericordioso. Es sabido que San Mateo se dirige en primer lugar a lectores judíos y presenta parte de la predicación de Cristo como una «nueva ley», mientras que San Lucas ha realzado en las enseñanzas del Señor la misericordia de Dios –Lc 15– para justificar ante judíos y fariseos en concreto que El es misericordioso. Es decir, por un lado muestra la misericordia como virtud divina, pero que la practica él, con lo que se concluye de manera indirecta el contenido: les va descubriendo que él actúa así porque Dios hace lo mismo.

135. Cfr. Qoh 9,17-12,8.

136. Puede el lector deleitarse leyendo las sentencias que recoge el pasaje Qoh 10,3-12,9.

137. Los verbos de los vv. 22-25 de Prv 8, que describen el origen de la Sabiduría, pueden relacionarse con la generación y el nacimiento. Cfr. *Comentario «San Jerónimo»*, (cit. en BIBLIOG. II), vol. 2, p. 421.

Yahwéh me creó al principio de su proceder,
con anterioridad a sus obras, desde siempre.
Desde la eternidad fui constituida,
desde el comienzo, antes de los orígenes de la tierra.
Cuando aún no existían los océanos fui engendrada,
cuando todavía no existían las fuentes, ricas en aguas.
Antes que las montañas se hubiesen asentado,
antes que los collados fui engendrada.
Cuando aún no había tierra ni campos,
ni la masa de los átomos del polvo del orbe.
Cuando aseguraba los cielos allí estaba yo,
cuando trazó un horizonte sobre la faz del abismo,
cuando sujetó las nubes en lo alto,
cuando afianzó las fuentes del océano,
cuando señaló su límite al mar,
para que las aguas no transpasasen su mandato,
cuando trazó los cimientos de la tierra,
junto a El estaba yo como artífice,
y yo constituía sus delicias cada día,
jugueteando ante El todo instante,
jugueteando en su globo terráqueo,
y teniendo mis delicias en los hijos de Adán» (Prv 8,22-31).

Se ha hecho notar que la fuerza de este texto sorprendente queda algo disminuida por el hecho de que los Proverbios emplean la personificación como un procedimiento literario, que aplican tanto a la necedad, como a la sabiduría [138]. Pero en el texto que acabmos de leer parece difícil que sea así, ya que el carácter casi personal de la sabiduría está ligado a su existencia eterna [139].

138. Cfr. Prv 9,13-18.

139. Un himno semejante se encuentra en el libro de Sirácida (Eccli 24,1-22). La Sabiduría se gloría de su origen y de sus bienes: *«La Sabiduría se alaba a sí misma, en medio de su pueblo se jacta. Abre su boca en la asamblea del Altísimo y se enorgullece ante la fuerza de El. Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla he cubierto la tierra. Puse mi tienda en las alturas y mi trono sobre columna de nubes. Sola dí la vuelta al círculo del cielo y he paseado por la profundidad del abismo. Goberné sobre las olas del mar, sobre toda la tierra, sobre todo pueblo y nación. Entre todo ello busqué lugar de reposo, pero ¿en qué heredad habitaré? Entonces ordenó el Creador de todas las cosas, el que me fundó hizo reposar mi tienda y me dijo: Pon tu tienda en Jacob, y sea tu heredad Israel. Antes del tiempo, desde el principio me creó y no cesaré jamás. En la santa morada delante de El ofrecí culto y así me consolidé en Sión. Asimismo me hizo descansar en la ciudad querida, y en Jerusalén está mi señorío. Eché raíces en un pueblo ilustre; mi heredad está en la porción del Señor» (Sir-Eccli 24,1-12).*

La sabiduría, que existe desde la eternidad y subsistirá eternamente, se presenta ejerciendo el ministerio sacerdotal en el Tabernáculo y su autoridad en Jerusalén, centro político y religioso de Israel. Después se canta la grandeza y la hermosura, el atractivo y los beneficios de la sabiduría, comparándola con las plantas más majestuosas de la flora palestinense y con las sustancias más aromáticas del Oriente [140].

e) *Cualidades de la Sabiduría divina*

Todavía aparece con mayor independencia la sabiduría en otro pasaje del libro de la Sabiduría. La sabiduría es como un ser racional [141] que ha emanado de Dios [142] y es imagen de Dios [143]. Se le atribuye obrar propio: a la manera de la razón estoica del mundo, ella penetra y gobierna el universo [144], escoge a un justo [145], guía a los hombres en su obrar [146] los guarda [147] y los salva [148]. Ama a los hombres [149], habita en ellos [150] y los hace amigos de Dios y profetas [151].

Se asignan a la sabiduría los siguientes atributos: es inmutable [152], es omnipotente [153]. Parece un ser independiente, distinto de Dios: vive juntamente con Dios y Dios la ama [154]. Está iniciada en el saber de Dios y elige entre sus obras [155]. Asiste a la creación del mundo [156] y lo rige [157] y asesora junto al trono de Dios (9,4). Ha procedido de Dios y participa, por tanto, de la naturaleza divina [158].

140 Cfr Sap 24,17-30
141 Cfr Sap 7,22
142 Cfr Sap 7,25
143 Cfr Sap 7,26
144 Cfr Sap 8,1
145 Cfr Sap 10,5
146 Cfr Sap 9,11, 10,10
147 Cfr Sap 10,1 5
148 Cfr Sap 9,18
149 Cfr Sap 1,6
150 Cfr Sap 1,4
151 Cfr Sap 7,27
152 Cfr Sap 7,27
153 Cfr Sap 7,23 27
154 Cfr Sap 8,3
155 Cfr Sap 8,4
156 Cfr Sap 9,9
157 Cfr Sap 7,23 24 27, 8,1
158 Cfr Sap 7,25ss

«Todo lo que existe, oculto o manifiesto, lo conocí;
ya que la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.
Que hay en ella un espíritu inteligente,
santo, único, múltiple, suave, ágil, penetrante,
incontaminado, diáfano, inofensivo, amante de lo bueno,
agudo, sin trabas, bienhechor, filántropo, seguro, firme,
sin cuidados, que todo lo puede, todo lo vigila,
que penetra todos los espíritus inteligentes, puros, sutiles.
La sabiduría es más móvil que todo movimiento,
se difunde y penetra en todas partes por su finura;
pues es una exhalación de la fuerza de Dios,
y una emanación pura de la gloria del omnipotente:
por eso nada manchado penetra en ella
Es una irradiación de la luz eterna,
espejo terso de la energía de Dios,
e imagen de su bondad» (Sap 7,21-26).

El texto sagrado sigue haciendo el elogio de la sabiduría, pero es suficiente este pasaje para señalar lo que antes apuntábamos: la sabiduría que el hombre alcanza por sus fuerzas naturales, la recibe por otra parte de Dios. La sabiduría en el hombre es participación de la Sabiduría divina. El Ser eminentemente sabio es Dios [159]. Por eso, no podemos decir que tal cualidad sea exclusiva del concepto de sabiduría en el AT; se aplica también a otras muchas dimensiones y realidades [160].

Dado el estricto monoteísmo del AT, todos estos textos no anuncian una persona divina; nunca, ni en el libro de la Sabiduría, ni en los Proverbios, ni en Sirácida o Eclesiástico, se invoca en la oración a la sabiduría, sino sólo a Dios, que la puede conceder como don suyo [161]. Sin embargo, en el libro de la Sabiduría, ésta es más que una mera personificación literaria de un atributo divino. Así resulta particularmente de Sap 7,25ss en que se describe la relación de la sabiduría con Dios.

159 La enseñanza filosofica de que «el ser que es maximo en un genero es causa de todos los seres del mismo genero» se podria aplicar a la nocion de «sabiduria» tal como se entiende en el AT

160 Por ejemplo, la vida del hombre es una participacion de la Vida divina En la creacion del hombre, Dios le infunde el espiritu, esto es, algo divino, porque el espiritu es considerado en relacion directa con Dios e infundido por El La vida, pues, es algo divino, porque esta muy relacionada con el espiritu, Dios da y quita la vida, por lo que tiene un valor sagrado y debe ser respetada

161 Cfr Sap 9,4

4. Conceptos Sapienciales en el mensaje del NT

En la última fase del AT, la *praeparatio evangelica* estaba dispuesta. Así, en el libro de la Sabiduría ésta toma una posición intermedia entre persona independiente y mero atributo divino. El concepto de sabiduría comparte nocionalmente los términos de palabra y espíritu, que como «conceptos dinámicos» comprenden una función de Dios sobre el mundo en esencialidad concreta. Estos conceptos corresponden a un modo de pensar que ve en visión concreta y gráfica relaciones que nosotros vemos o comprendemos por abstracción. Y por eso la sabiduría, tal como se describe en Sap 7,22-8,1 es en el fondo Dios mismo en su obrar en el mundo y sobre él:

«Y siendo una todo lo puede,
permaneciendo en sí, todo lo renueva;
y trasladándose en cada generación a las almas santas,
prepara a amigos de Dios y profetas;
pues nada ama Dios más que al que habita con sabiduría.
Esta es más hermosa que el sol,
y supera toda constelación;
comparada con la luz es más brillante que ella.
Porque a ésta le sucede la noche;
pero a la sabiduría no vence la maldad.
Abarca de un extremo a otro con energía,
todo lo ordena bien» (Sap 7,27-8,1).

Esta exposición del obrar divino en el mundo bajo la imagen de la sabiduría tiene importancia no sólo literaria, sino, sobre todo, teológica: con la figura de la divina Sabiduría los hagiógrafos del AT han allanado el camino a la revelación de Cristo en el NT [162]. De hecho, el

162. Rara vez se habla en los escritos neotestamentarios expresamente de la sabiduría, pero resulta más significativo el influjo de la idea de sabiduría tal como la concibe el AT, sobre la imagen de Cristo en el NT. San Pablo llama a Cristo «sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24.30). Una comparación de las afirmaciones paulinas sobre Cristo y la literatura sapiencial, nos muestra claramente que el Apóstol traslada rasgos de la sabiduría divina a Cristo, especialmente tomados del libro de la Sabiduría. Así, por ejemplo, Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1,15 y Sap 7,26), el primogénito de toda la creación (Col 1,15 y Prv 8,22 ó Sir 1,4); por El se ha hecho todo y nosotros por El (I Cor 8,6 y Sap 9,1); El hace que todo subsista y se conserve

mismo Cristo así lo hace notar en algunas ocasiones [163].

Es obvio que la revelación de la sabiduría en el AT supuso la preparación para la plenitud de la revelación en el NT. Cristo, Sabiduría encarnada [164] y su Madre Santísima, *Sedes sapientiae*, puedieron ser mejor comprendidos en la ple-

(Col 1,17 y Sap 8,1). Cristo es el resplandor de la gloria de Dios y la marca o sello de su sustancia (Hebr 1,3 y Sap 7,25). En los Evangelios Sinópticos se da una especie de aproximación entre Cristo y la divina sabiduría. Por ejemplo, en el primer Evangelio, en unos reproches de Jesús a la incredulidad, se lee: *«Porque ha venido Juan que no come ni bebe y dicen: Tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre que come y bebe y dicen: Mirad un hombre comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores. Pero la sabiduría se acredita por sus propias obras»* (Mt 11,18-19). Posiblemente esta frase es de carácter proverbial y tendría sentido coherente en la tradición sapiencial, en la que la sabiduría se acredita por el éxito del sabio (Prv 3, 13-18) y por la sabiduría que enseña a sus hijos. Es muy probable que se trate de la sabiduría divina, que en una lectura se acredita por sus obras, y en otra por los que la aceptan; en este caso los discípulos de Jesús.

163. Por ejemplo, en la oración de acción de gracias, cuando dice: *«Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeños»* (Mt 11,25). Jesús, para poner de relieve su relación con el Padre y su significación para los hombres, se vale de las frases hímnicas con que el AT describió la relación de la divina sabiduría con Dios y con el hombre, como se lee en Iob, 28,25-28; Prv 22-35; Sir 1,1-10; 24,18 y Sap 6-9.

Pero es en el Cuarto Evangelio donde se aprecia con suma claridad el influjo veterotestamentario de sabiduría. El autor del Prólogo se ha servico de ideas acuñadas en la literatura sapiencial. Puede confrontarse lo que se dice acerca del Verbo en el Prólogo del Evangelio y de la sabiduría descrita en el AT: Prv 1,29; 3,19; 8,22.30.35; Sir 24,6.8; Sap 7,22-8,1. Como la sabiduría, Cristo salió de Dios (Ioh 8,42 y Sir 24,3 ó Sap 7,25), los dos son amados por Dios desde el principio (Ioh 3,35 y Prv 8,27-31). Dios les ha puesto todas las cosas en las manos (Ioh 3,35 y Sap 10,1-11). Como Dios, así también obran el Hijo y la sabiduría (Ioh 5,17 y Sap 7,21; 8,1). Los dos viven en íntima comunidad con Dios (Ioh 14,10ss y Prv 8,30; Sap 8,3) y están iniciados en el saber de Dios (Ioh 8,28 y Sap 8,4). Como la sabiduría, también el Hijo es enviado al mundo para salvarlo (Ioh 3, 17 y Sap 9, 17). La sabiduría habita entre los hombres y les lleva de ese modo el amor de Dios (Ioh 1, 14 y Sap 7, 27); igualmente el Hijo habita entre los hombres y para llegar a la sabiduría y al Hijo, el hombre necesita ante todo de la gracia de Dios (Ioh 6, 44 y Prv 2, 6; Sir 39, 6; Sap 8, 21). El destino del hombre se decide por su posición o actitud respecto a la sabiduría y al Hijo (Ioh 5, 22-27 y Prv 8, 35; Sap 6, 18; 10, 1-11, 1), pues ellos pueden, como Dios, dar y conservar la vida a los hombres (Ioh 6,28-51 y Prv 8,35; Sap 16,26).

El que guarda los mandamientos de la sabiduría y del Hijo, alcanza la vida eterna (Ioh 8,51 y Sap 6,18). El que los sigue, no anda en tinieblas, porque la sabiduría y el Hijo son luz para los hombres (Ioh 8,12 y Sap 7,26). Los dos proceden de Dios y esán libres de pecado (Ioh 8,46 y Sap 7,25-30). Por proceder del cielo, pueden manifestar a los hombres los secretos del cielo (Ioh 3,12 y Sap 9,16 ss). La sabiduría y el Hijo ofrecen a los hombres amistad (Ioh 15,15 y Sap 7,14-27), los guardan y protegen (Ioh 17,12 y Sap 9,11 ss).

164. Cfr. MONFORTE, J., *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo...*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 289-301; VERGES, S. y DALMAU, J.M., *Dios revelado por Cristo*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 68-71.

nitud de los tiempos gracias a la pedagogía divina de aquella revelación gradual y progresiva de los textos del AT.

5. La sabiduría y la Ley

El autor del Sirácida describe el origen divino de la sabiduría, como ya hemos visto, pero también la identifica explícitamente con la *Toráh*, la Ley [165]. Así pues, la sabiduría ha recorrido un largo camino. ¿Por qué tal identificación? La respuesta podemos encontrarla en el concepto trascendente de Toráh eterna, que llegó a tener la Ley a la vuelta del Exilio [166].

Ahora bien, la Ley no agotaba la enseñanza de los sabios. El hagiógrafo sapiencial es un buen ejemplo, pues sus afirmaciones no siempre tienen relación con la Toráh. En Dt 4,6 se refleja la confianza de un pueblo que ha encontrado su sabiduría en la Ley.

165. Cfr. Sir 24,22; Bar 4,1.
166. Cfr. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, (cit. en Bibliog. II), vol. 2, p. 408.

40

LA LEY DE CRISTO

1. INTRODUCCIÓN

Pertenece a la misericordia de Dios el haber dado una «ley», en un momento de la historia de la humanidad, aún no redimida, por la que el hombre pudiera conocer mejor la ley natural. Esta donación divina de la Ley del Sinaí, la dio Dios al pueblo que se eligió para Sí; por eso, decimos que la Ley depende de la Alianza, porque por medio de ésta Dios constituye un pueblo.

El Decálogo, núcleo de la Antigua Alianza, es una ley muy perfecta, que en su formulación, en los textos del Exodo y del Deuteronomio, mira sobre todo al aspecto externo de los actos, aunque no niega el interior: no sólo es «no robarás», sino también «no codiciarás». Los Profetas batallaron por el cumplimiento interior de la Ley. Pero tal «ley», aunque de origen divino, se da en un estadio de la humanidad todavía no redimida, a un pueblo con el que Dios tiene una especial delicadeza. Los demás pueblos sólo tendrán la luz natural de la razón; al pueblo escogido se le da también la Ley.

La *historia salutis* llega a su culmen con Cristo [167]. En El la vida nueva y escatológica ha sido instaurada, y los hombres conocen ya el destino a que Dios los llama. La ordenación

167. Cfr. GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia, vol. 3: NT*, (cit. en BIBLIOG. I), pp. 292-304.

definitiva de las relaciones entre Dios y los hombres, y, por tanto, de los hombres entre sí y con el mundo, ha quedado plenamente desvelada, no sólo anunciada sino comunicada, hecha posible en la gracia. Pues bien, cuando se habla de la *Lex Nova* o Ley de Cristo se evoca toda esta realidad.

> *«Porque la Ley fue dada por Moisés;*
> *la gracia y la verdad*
> *vinieron por Jesucristo» (Ioh 1,17).*

2. El concepto de «ley» en el NT

La palabra «ley» se usa en el NT referida a Cristo con una gran amplitud para designar toda una economía, o realización de las relaciones entre el hombre y Dios. Ese sentido amplio de la palabra «ley» no excluye su sentido limitado en cuanto norma moral o jurídica que rige el comportamiento humano; sino, al contrario, lo implica y fundamenta.

Este segundo significado es el que ahora nos interesa, sin olvidar el primero. Esto es, el término «ley» en sentido jurídico-moral contempla también el conjunto del existir cristiano. Apoyándose en el vocabulario del AT y del judaísmo posterior, y en armonía con él, el NT emplea la palabra «ley» de modo general como término «técnico» de la Ley de Moisés. Las excepciones a esta regla son pocas.

Para el NT —como para el AT— la Toráh forma una unidad, interna e indisoluble, de prescripciones morales, ceremoniales y legales o jurídicas. Cuando en el NT se habla de «ley», de la Ley, se entiende ésta en su totalidad, si bien el centro de gravedad de la consideración puede en cada caso situarse sobre puntos diversos. Un ejemplo lo encontramos en el factor ritual, es decir, los preceptos ceremoniales: aparece destacado en las polémicas de Jesús contra los fariseos sobre las purificaciones y el sábado. Mientras aquí se pone en entredicho la vigencia de la ley mosaica, en las antítesis del Sermón de la Montaña, cuando trata del homicidio, el divorcio, la fornicación y las relaciones con el prójimo, lo que se enseña es cómo la Ley Nueva va más allá de las puras determinaciones externas de la Ley Antigua sin anular, de ningún modo, los Mandamientos del Decálogo.

Lo mismo sucede en la lucha que sostiene San Pablo por liberar el Evangelio respecto de la Ley. También aquí desempeñan a veces las prescripciones rituales cierta importancia, por ejemplo, cuando se habla de la circuncisión o de la observancia de algunas festividades. Pero, en definitiva, se trata de la ley en general, y las prescripciones morales aparecen en primer término. La tesis, defendida profundamente por el Apóstol, afirma que la Ley Antigua aun con sus prescripciones morales, no puede dar la justicia al hombre caído; esta justicia sólo puede darla Dios [168].

Es un dato firme que el cristianismo primitivo comparte con el AT y el judaísmo posterior que la Ley Antigua en su totalidad tiene a Dios por autor. Se habla, desde luego, de Ley de Moisés, pero Moisés es sólo mediador de la Ley. En último término es «ley de Dios», y, por eso, santa y buena. Es expresión de la voluntad santa de Dios.

El difícil problema de la «ley» en el NT, radica, sobre todo, en que por una parte, se reconoce que la Toráh es divina; y de otra, se declara que esta misma Ley ya no tiene vigencia. Esta aparente paradoja es la que es necesario comprender, para entender también la continuidad entre ambos Testamentos y la superación del NT sobre el AT. Vamos a contemplarlo en primer lugar en la actitud de Cristo ante la Ley Antigua.

3. La actitud de Jesús ante la Ley del AT

Los relatos evangélicos dedican un importante espacio a la actitud de Jesús ante la Ley Antigua. Era un tema candente y sin duda importantísimo para el comportamiento de los primeros cristianos. No trazan un cuadro o imagen uniforme. Resulta un doble carácter de Cristo ante la Ley mosaica: afirmación y crítica, fiel observancia y transgresión de la misma; y todo yuxtapuesto en los relatos del Evangelio [169].

168. Cfr. Feuillet, A., *Loi ancienne et morale chrétienne d'aprés l'Epitre aux Romains*, (cit. en Bibliog. IV).

169. Cfr. Casciaro, J.M., *Universalidad de la ética cristiana*, en «Scripta Theologica», XIV,1 (1982) 305-327; Idem, *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿halakhot de la Toráh o algo más?*, en «Revista Catalana de Teología», XIV (1989), pp. 123-132.

Por una parte, Cristo se sometió a la Ley mosaica, viviendo según sus prescripciones y participando en la vida de su pueblo de acuerdo con los usos que dicha Ley establecía. Así, por ejemplo, hizo las peregrinaciones al Templo mandadas por la Ley [170]; reconoce el Templo como casa de oración y protesta con energía por su profanación por los mercaderes [171]; celebró la Pascua con sus discípulos [172]. Es significativo el hecho de que sus discípulos después de la Ascensión siguieran tomando parte en el culto del Templo [173].

Y no sólo en los hechos, también en sus palabras. Jesús en sus parábolas y discursos da por supuesto, como lo más natural del mundo, que los hombres vayan al Templo y allí ofrezcan sus sacrificios [174]. La ley ritual del AT parece, por tanto, afirmada práctica y teóricamente por el Señor; pero esta actitud positiva sufre una importante limitación: la piedad ritual no puede ser un sustituto de la conducta moral, y, por eso, la reconciliación con el hermano ha de preceder al sacrificio [175]. Se convierte, sobre todo, en pecado cuando, con referencia a ella, se niega a los padres su derecho y sustento [176]. Más importantes que toda piedad ritual son los mandamientos morales, la justicia, la misericordia y la fidelidad [177].

Se puede decir, en general, que Jesús observaba el mandamiento sabático. En el discurso escatológico se halla incluso una palabra de Jesús, que parece suponer la vigencia de este precepto aún en el tiempo del castigo que amenazaba a Jerusalén. En efecto, les anima a rezar «para que vuestra huida no tenga lugar en invierno, ni en sábado» [178]. Pero juntamente con eso, los relatos evangélicos nos hacen ver que Cristo mantuvo una íntima libertad ante el precepto sa-

170 Cfr Ioh 2,13, 5,1, 7,10
171 Cfr Ioh 2,13-22, Mt 21,92ss
172 Cfr Mt 26,17-19 y par
173 Lc 24,53 Cfr PONTIFICIA COMISSIO BIBLICA, *Bible et Christologie*, Paris, Ed du Cerf, 1984, nn 1151 y 125
174 Cfr Mt 5,23ss, 23,16ss
175 Cfr Mt 5,24
176 Cfr Mc 7,9ss
177 Cfr Mt 23,23ss
178 Mt 24,20

bático y rechazó el rigorismo de su observancia, tal como lo imponían escribas y fariseos. Jesús no sólo consiente que sus discípulos arranquen unas espigas en día de sábado [179], sino que El mismo cura enfermos con cierta frecuencia en sábado [180] e infringe así el precepto del descanso según lo interpretaban los escribas de su tiempo [181].

a) *Ante las prescripciones sobre pureza legal*

Jesús se pronuncia con mayor libertad aún frente a la ley de la pureza legal. No sólo tolera y defiende en este tema a los suyos, frente a ciertas prácticas que habían desarrollado los rabinos [182], sino que las viola El mismo tocando a un leproso [183] y un cadáver [184]. En el discurso sobre la pureza legal [185], declara que el concepto levítico de impureza es irrelevante en el orden religioso y moral: «lo que mancha al hombre es lo que sale del hombre (de su corazón)» [186], y en su lugar pone el concepto de pureza moral. Y esto además lo dijo delante de la muchedumbre.

En resumen, Cristo se enfrentó con el modo en que era vivida e interpretada esa Ley por algunos de los ambientes judaicos de su tiempo, en especial los fariseos, a los que reprocha: 1) el legalismo en que han caído, al atribuir la primacía al comportamiento exterior, menospreciando las disposiciones interiores; 2) la consiguiente tendencia a ampliar los preceptos, con interpretaciones legales vinculantes o *halakhot*, hasta hacerlos de una complejidad agobiante; 3) la creencia de que el cumplimiento de la Toráh permite adoptar una actitud orgullosa frente a Dios, olvidando que la posición propia del hombre es la de la acción de gracias y la petición de perdón [187]; 4) la consiguiente consideración del

179 Cfr Mt 12,1-8
180 Mt 12,9-14, Lc 13,10-17, Ioh 5,9
181 Cfr VERMES, G., *Jesus the Jew*, Philadelphia, Fortress Press, 1983 (Hay una edicion española)
182 Cfr Mc 7,1ss
183 Cfr Mc 1,41
184 Cfr Mc 5,41, Lc 7,14
185 Cfr Mc 7,14-23
186 Mc 7,15
187 Cfr Lc 18,9ss

cumplimiento de la Ley como un motivo de vanidad y de exhibición [188].

b) *Ante las leyes morales*

Respecto a las prescripciones morales de la Toráh, Jesús toma fundamentalmente una posición positiva. Al joven rico que pregunta por el camino recto para alcanzar la vida eterna, Jesús lo remite al Decálogo [189]. Pero es en el Semón de la Montaña donde Jesús corrige con firmeza la interpretación judaica de la Ley mosaica, con esa superación, que es plenitud y universalidad [190]. Por una parte afirma contundentemente: *No penséis que he venido a abrogar la Ley o los profetas; no he venido a abrogarlos, sino a darles su plenitud»* [191]. Y después añade:

«En verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra no pasará de la Ley ni la más pequeña letra o trazo hasta que todo se cumpla. Así, el que quebrante uno solo de estos mandamientos, incluso de los más pequeños, y enseñe a los hombres a hacer lo mismo, será el más pequeño en el Reino de los Cielos. Por el contrario, el que los cumpla y enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos. Os digo, pues, que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos» (Mt 5,18-20).

Se ve muy bien, en estas palabras de Cristo, cómo la Toráh queda reafirmada, en cuanto expresión de la voluntad de Dios; y además «cumplida», es decir, llevada a su plenitud o perfección. Un ejemplo de esta crítica a la Ley en el Sermón de la Montaña, se encuentra en el pasaje de las llamadas «antítesis» [192].

188. Mt 5,24; 8,2; 15,3-11. Cfr. KLAUSNER, J., *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine* (traducido del hebreo), Paris 1933.
189. Cfr. Mc 10,19.
190. Cfr. MONFORTE, J., *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 302-308.
191. Cfr. Mt 5,17.
192. Mt 5,21-48.

4. La ética de las «antítesis» del Sermón de la Montaña

En cada de una de las seis antítesis comienza Jesús con la fórmula solemne, casi invariable: *Audistis quia dictum est antiquis* [193]. Importa recordar aquí que la forma *dictum est* hace la función de sustituir el nombre de Dios, por respeto; es, pues, Dios quien dijo a los antiguos. A excepción de la segunda parte de la sexta antítesis («y odiarás a tu enemigo»: Mt 5,43b) el contenido de lo que Dios dijo a los antiguos se corresponde con algunos mandamientos del Decálogo; por tanto, lo que contemplan las «antítesis» de modo frontal no son interpretaciones de la casuística rabínica a la Ley mosaica o *halakhôt*, sino varios de los Mandamientos de la propia Ley de Dios promulgada en el AT.

Por esta circunstancia cobra especial solemnidad la fórmula con la que Jesús introduce su enseñanza: *Ego autem dico vobis*. Junto al valor y autoridad de la *Toráh*, Jesús proclama su autoridad —«¡Pero Yo os digo...!»— y su potestad propias, no sólo en el plano de igualdad, sino, de alguna manera, de superioridad. ¡Algo sin precedentes ni consiguientes en la historia de la Revelación divina! Es un caso singular de la actitud de continuidad y discontinuidad de las enseñanzas de Cristo respecto del AT [194].

Jesús no da unos mandamientos formalmente nuevos o contradictorios de los de la Antigua Ley, sino que revela el alcance y plenitud de esos mandamientos en la etapa definitiva de la Nueva Alianza, que El sellará con su sangre. Ningún hombre podía hablar así porque nadie puede conocer tan plenamente los secretos escondidos de la palabra de Dios revelada; sólo «el Unigénito Dios, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» [195]. Veamos brevemente cada antítesis para sacar después unas conclusiones de conjunto.

193. Mt 5,21.27.31.33.38.43.

194. Cfr. Casciaro, J.M., *Una búsqueda del alcance de las "antítesis" de Mt 5,21-48*, en «III Simposio Bíblico Español» (I Luso-Espanhol), Valencia-Lisboa 1990, pp. 409-423; Lapide, P., *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action?*, (cit. en Bibliog. IV).

195. Cfr. Ioh 1,18.

a) PRIMERA ANTITESIS: *No matarás (Mt 5,21-26)*

El tenor literal del quinto precepto del Decálogo prohibía la acción externa, el asesinato, y disuadía de la comisión de este pecado con la amenaza de castigos muy severos [196]. Jesucristo revela las exigencias morales implicadas en el mandamiento antiguo, que ante la llegada del Reino de Dios, adquiere la altura ética y la claridad definitivas: proscripción de la ira y del insulto, pues el que está en tales disposiciones morales no es apto para rendir culto sincero a Dios:

«Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás, y el que mate será reo de juicio. Pero Yo os digo: Todo el que se llene de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que llame a su hermano "raca" será reo ante el Sanedrín; el que le llame "renegado", será reo del fuego del infierno Por tanto, si al llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y vuelve después para presentar tu ofrenda.» (Mt 5,21-25).

En el *Padrenuestro* Jesús amplía la explicación: debemos perdonar a los demás sus injurias si queremos que Dios nos perdone las nuestras [197]. Interesa subrayar que, al «interiorizar» el quinto Mandamiento, Cristo hace un traslado de este precepto desde el plano moral-jurídico al más estrictamente moral: el estado de ira puede conducir a la acción externa delictiva, pero puede también quedarse fijo en la disposición interior, sin repercusión social apreciable y, por tanto, sin tipificación en el marco jurídico; sin embargo, aun sin salir de la disposición interior, la ira constituye un pecado moral [198].

b) SEGUNDA ANTITESIS: *El adulterio y la impureza (Mt 5,27-30)*

Ante el sexto Mandamiento del Decálogo, Cristo toma una actitud semejante a la que acabamos de tratar en el quinto:

196 Ex 21,12, Lev 24,17, Num 35,6 24
197 Mt 6,12, 18,21-35, Lc 11,14
198 Mt 5,21-23, Lc 6,22-23) Cfr DAVIES, W D , *The Setting of the Sermon on the Mount*, (cit en BIBLIOG IV)

de la consideración del adulterio como acción externa pasa a las disposiciones interiores. Mirar a una mujer con deseos deshonestos es ya un pecado. El Salvador establece una serie de medidas preventivas muy exigentes, expuestas con gran fuerza expresiva: apartar sin contemplaciones la ocasión próxima de pecado, arrancando, si es preciso, el ojo, o cortando la mano derecha; la hipérbole, indudable, no debe ser pretexto para atenuar la exigencia del precepto:

«Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio Pero Yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón. Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncatelo y tíralo; porque más te vale que se pierda uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno. Y si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrójala de ti; porque más te vale que se pierda uno de tus miembros que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno» (Mt 5,27-30).

También aquí se pasa del plano moral-jurídico al más estrictamente moral: la disposición escuetamente interna; correlativamente, la rectificación inmediata en el plano de las disposiciones interiores puede evitar la comisión externa del pecado y, por tanto, sus repercusiones sociales y jurídicas [199].

c) TERCERA ANTITESIS: *La indisolubilidad del matrimonio (Mt 5,31-32)*

Este precepto estaba ya contemplado en no pocos pasajes y mandamientos morales y jurídicos importantes del AT, en los que se protegía la estabilidad de la institución matrimonial, singularmente en Dt 24,1 y Gen 2,24. Hoy día se tiene por cuestión bien dirimida que la obligación del libelo de repudio constituyó un avance notable, en la época antigua, en orden a proteger la condición de la mujer y la estabilidad del matrimonio, a partir de unos niveles muy bajos a estos respectos en las costumbres de otros pueblos del entorno histórico y social; representa un progreso paralelo al de la «ley del talión».

199 Cfr DAUBE, D., *The New Testament and the Rabbinic Judaism*, (cit en BIBLIOG IV)

«Se dijo también: Cualquiera que repudie a su mujer, dele libelo de repudio. Pero Yo os digo que todo el que repudie a su mujer –fuera del caso de fornicación– la expone a cometer adulterio, y el que se una con la repudiada comete adulterio» (Mt 5,31-32).

Jesucristo, con la misma autoridad y potestad que Dios en Gen 2,24 restablece la indisolubilidad del matrimonio. En Mt 19,3-9 da las razones al responder a una pregunta de los fariseos sobre este tema. No es el momento de hacer una exégesis detenida de la cláusula «excepto el caso de *porneia*». No puede ser interpretada, claro está, como una atenuación o excepción a la indisolubilidad del matrimonio, sino más bien considerando el caso de una convivencia o unión marital ilegítima, un concubinato, en el que no existe verdaderamente el vínculo matrimonial.

En resumen, Jesús prescribe aquí la vuelta a la indisolubilidad del matrimonio, según Dios lo había establecido en el origen y a la cual se refieren las palabras de Gen 2,24, de las que Jesús da la interpretación auténtica en Mt 19, 4-9. Ahora bien, si «al principio» el Creador estableció la indisolubilidad del matrimonio, es que se trata de una característica de la esencia de esta institución y, por tanto, de una cualidad «natural», no adquirida a modo de suplemento al ser elevado el matrimonio al plano de Sacramento de la Nueva Ley [200].

d) CUARTA ANTÍTESIS: *El juramento (Mt 5,33-37)*

La desconfianza de los hombres entre sí les ha llevado, desde la más remota antigüedad, a asegurarse la sinceridad de la palabra dada y la fidelidad a ella. En los pueblos antiguos aparece la práctica del juramento, en el que frecuentemente se pone a Dios por testigo. En el AT, además de su regulación en el segundo Mandamiento del Decálogo, es objeto de varias prescripciones complementarias [201]; posterior-

200. Cfr. CASCIARO, J.M., *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 559-615; DÍEZ MACHO, A., *Indisolubilidad del Matrimonio y Divorcio en la Biblia*, (cit. en BIBLIOG. IV).

201. Lev 19,12; Num 30,3; Dt 23,22.

mente los rabinos desarrollaron una extensa casuística, de la que se hace eco Jesús [202]. La doctrina rabínica en tiempos de Cristo restringía los juramentos a cuestiones de cierta entidad, pero, al parecer, el pueblo tendía a jurar con énfasis por los motivos más triviales.

«También habéis oído que se dijo a los antiguos: No jurarás en vano, sino que cumplirás tus juramentos al Señor. Pero Yo os digo: No juréis en absoluto; ni por el Cielo, que es el trono de Dios; ni por la tierra, que es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, porque es la ciudad del Gran Rey. Tampoco jures por tu cabeza, porque no puedes volver blanco o negro ni un solo cabello. Sea, pues, vuestro modo de hablar: Sí, sí, o no, no. Lo que excede de esto viene del Maligno» (Mt 5,33-37).

Jesús lleva al plano de la hombría de bien, de la sinceridad humana, de la dignidad de la persona, la cuestión de la lealtad a la palabra dada. Se trata, por tanto, de devolver a la virtud moral humana su valor, al mismo tiempo que se encarece el respeto debido a Dios [203].

Una vez más Jesús nos revela la gran dignidad en la que Dios ha creado al hombre y vuelve por los fueros de las virtudes humanas *a natura condita*: la gracia supone un sujeto apto para recibirla. De aquí podemos inducir el valor básico de las virtudes que llamamos naturales o humanas. En concreto no olvidemos que uno de los vicios que más repugnaban a Cristo era la hipocresía y la doblez [204].

e) QUINTA ANTÍTESIS: *La ley del talión (Mt 5,38-42)*

Antes hemos indicado el avance ético que supuso el *ius talionis* frente al *ius vindictae seu ultionis*. Ahora, la doctrina de Jesús más que un paso es un verdadero salto, aunque en la misma línea ascendente:

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero Yo os digo: No repliquéis al malvado; por el contrario, si alguien te gol-

202. Cfr. Mt 23,16-22.
203. Cfr. LAPIDE, P., *The Sermon on the Mount...*, (cit. en BIBLIOG. IV), pp. 72-73.
204. Mt 23,13-31; Mc 7,4; Lc 16,15.

pea en la mejilla derecha, preséntale también la otra. Al que quiera entrar en pleito contigo para quitarte la túnica, déjale también la capa. A quien te fuerce a andar una milla, ve con él dos. A quien te pida dále, y no rehúyas al que quiera de ti algo prestado» (Mt 5,38-42).

Se trata de perdonar de manera total y generosa la injuria o la deuda [205]. Con estas palabras no se proscriben la licitud ni la competencia de la autoridad civil y política para mantener y restablecer el orden y el derecho mediante la imposición de penas al transgresor; lo que se enseña es la disposición generosa del individuo para perdonar: el salto adelante sobre la ley del talión es impresionante y obsérvese además que sin la capacidad del perdón no es posible la verdadera y estable paz, a cualquier nivel social que se considere. La ley del perdón promulgada por Cristo es un reflejo de la actitud de Dios hacia el hombre, que éste debe alcanzar respecto a sus semejantes: constituye parte fundamental del Padrenuestro.

Entre las enseñanzas de las antítesis ésta ha sido la más discutida y aun rechazada por algunos por demoledora del ordenamiento jurídico. Tal juicio está bien lejos de la verdad, porque Cristo no pretende destruir el ordenamiento jurídico, sino que enseña y exige una ética personal en la que entra en escena el dominio sobre las propias pasiones y las miopías egoístas, sin el cual no se puede levantar una verdadera moral social [206].

f) SEXTA ANTITESIS: *El amor a los enemigos (Mt 5,43-48)*

Esta última lleva en sí el espíritu que informa a las seis antítesis y es, de algún modo, la clave de la Ley de Cristo. Es necesario contemplar la formulación íntegra, idéntica en el contenido en los dos relatos de San Mateo y San Lucas [207],

205 Cfr MONFORTE, J., *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo*, (cit en BIBLIOG IV), pp 291-301

206 El fundamento de la ley del perdon se nos ha manifestado en Jesucristo, que, siendo inocente, quiso cargar sobre si los pecados de todos nosotros (cfr 1 Cor 15,13, Act 2,23, Mt 20,27, Rom 5,8) en El se revela al hombre la verdad completa acerca del hombre (cfr CONC VATICANO II, Const past *Gaudium et Spes*, 22, JUAN PABLO II, Enc *Redemptor hominis*, 8 y 10), y, por eso, la verdad cristiana encuentra eco y acogida en el hombre, aunque no goce del don de la fe

207 Cfr Lc 23, 34

aunque con diferencias formales. Jesús realza la solemnidad de su mandamiento al tomar pie en el texto de Lev 19,18, enmarcado en el llamado «Código de Santidad» [208].

«Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero Yo os digo. Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los Cielos, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos y pecadores. Porque si amáis a los que os aman, ¿que mérito tenéis? ¿Acaso no hacen esto también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿Acaso no hacen eso también los paganos? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre Celestial es perfecto» (Mt 5,43-48).

Sabido es que la primera parte del versículo, «Amarás a tu prójimo», es cita literal de Lev 19,18, mientras que la segunda, «odiarás a tu enemigo», no se encuentra en pasaje alguno del AT, ni de la literatura rabínica —al menos que conozcamos—, sino solamente en dos pasajes de Qumran. No es de suponer que Jesús quisiera hacer una réplica sólo a los sectarios qumraníes, sino más bien que la restricción del concepto de «prójimo» a los israelitas debía de estar bastante generalizada entre sus coetanos e implicaba desprecio y repulsa a toda persona extraña al pueblo hebreo; de ahí surgía una justificación incluso del odio a los gentiles.

Semejante actitud es diametralmente opuesta al espíritu del Evangelio y podía haber tomado falso pretexto en la interpretación equivocada de algunas expresiones del AT, en las que los hagiógrafos elevaban su oración al Altísimo en petición de ayuda y aun de castigo contra los enemigos de Dios, con los que identificaban la causa de Israel o la personal de los escritores sagrados [209].

El mandamiento evangélico de amar a los enemigos, a los perseguidores, es condición necesaria para llegar a ser verdaderos hijos del Padre Celestial. Tal amor es un reflejo de la perfección divina, que debe ser imitada por los hombres.

208 Cfr Lev 17-26
209 Cfr Dt 7,4-5, 15,3, 20,13-18, 25,19, Ier 18,18-25, Ps 35, 55, 58, 64, etc

5. Carácter imperativo de la Ley de Cristo

Esta Nueva Ley de Jesús ha suscitado polémicas sobre su obligatoriedad, sus límites e incluso la posibilidad de su cumplimiento. Sobre todo, a partir de Lutero, quien perdió la fe en la fuerza de la gracia y no admitió una justificación interna. Por el bautismo, decía Lutero, Dios no tiene en cuenta el pecado, pero no quita culpa y pena. Sin embargo, esa especie de amnistía no es una justificación interior del hombre que, por tanto, sigue siendo pecador. También decía Lutero que las Bienaventuranzas y, en general, la Nueva Ley de Cristo, resumida en el Discurso de la Montaña, eran imposibles de cumplir y que, por eso, no nos han sido dadas como mandatos imperativos, sino con un valor *elénctico* (o de acusación). El elenco, para los griegos, era el pliego de cargos contra un delincuente que se iba a leer en el juicio. En resumen, para el protestantismo luterano, aunque seamos perdonados por la fe, no hay auténtica santificación, porque el hombre no es mejorado en su interior. Con tal mentalidad, la Ley de Cristo, al no haber sido dada para ser cumplida, pierde su valor fundamental.

La fe católica confiesa que la Ley de Cristo obliga. Cuando Jesucristo da una ley es que se puede cumplir. La novedad es que la ley mosaica antigua indicaba el precepto, pero no confería la gracia para cumplirlo. Por el contrario, en la Nueva Ley se da la gracia para cumplirla. El mismo lenguaje de Jesús es una prueba del carácter, no sólo indicativo, sino también imperativo de sus preceptos. Atendiendo al lenguaje, el verbo *lego* —decir— empleado en los Mandamientos de la Antigua Ley es el usado en las correspondientes antítesis. ¿Qué valor tiene el verbo «decir»? No es simplemente el de anunciar o indicar algo; cuando quien habla es Dios equivale a ordenar, mandar, pues lo que Dios «dice» es un mandato, que se cumple siempre en la criatura irracional, aunque puede ser desobedecido en la criatura espiritual. Un ejemplo gráfico se halla en el relato de la Creación: «Y dijo Dios: Haya luz y hubo luz» (Gen 1,3). De aquí que, en la fórmula solemne que introduce cada antítesis, el «decir» de Jesús tiene el valor de orden o mandato, en el mismo plano que el «decir» de Dios. Desde esta perspectiva, las explicaciones

que se han dado sobre el Sermón de la Montaña, como el *usus elencticus* que le atribuía Lutero, o el *usus mere indicativus* de algunos modernos, resultan muy reductoras del verdadero carácter de los mandamientos de Cristo.

Por otra parte, la estructura literaria del pasaje de las antítesis viene a mostrar también que lo que «dice» Jesús está en el mismo plano de «lo que fue dicho» por Dios a los antiguos. Es más, el mandato de Jesús viene a profundizar, matizar, a corregir «lo que fue dicho». En cualquier caso, de la estructura literaria de Mt 5,21-48 se desprende el carácter imperativo con que Cristo habla, y toda interpretación correcta de un texto debe partir de lo que el texto mismo expresa por medio de sus elementos linguísticos [210].

6. Paralelismos de la promulgación de la Ley del Sinaí y del Discurso de la Montaña

El mismo inicio del Discurso de la Montaña nos enmarca el relato con gran solemnidad:

«Al ver Jesús a las multitudes subió al monte; se sentó y se le acercaron sus discípulos y abriendo su boca les enseñaba diciendo: ...» (Mt 5,1-2).

Jesús tiene ante sí a la multitud. Sube a un monte. Se sienta. Le rodean sus discípulos. Abre su boca para enseñar. Todo esto en la literatura hebrea es usual para enfatizar lo que se va a narrar. Desde el punto de vista doctrinal tiene una enorme importancia. ¿Por qué? Porque cuando los judíos pensaban en el Mesías, se preguntaban ¿cómo será el Mesías? Y se contestaban: Será semejante a Moisés; el segundo libertador, el Mesías, será semejante al primer libertador, Moisés, pero todavía más. Esta semejanza la aplican a gran parte de la actividad de Moisés y del Mesías. Moisés fue el Mediador en la primera Alianza; esto quiere decir que

210. Cfr. Casciaro, J.M., *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿Halakhot de la Toráh o algo más?* (cit. en Bibliog. IV); en contra, cfr. Sigal, Ph., *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*, Lamham-New York-London, Univ Press of America, 1986.

la definitiva Alianza la hará el Mesías. Por medio de Moisés se dio la Ley, que es perfecta, aunque el conocimiento de la Ley es perfectible; por ello, el Mesías será el que mejor conocerá la Ley y el que mejor explicará la Ley. Todo esto hace que San Mateo, al presentar su Evangelio a los cristianos de origen hebreo, subraye los paralelismos Moisés-Mesías, ya que para ellos era muy significativo. Moisés promulgó la Ley en el Monte Sinaí; el Mesías proclama su Nueva Ley también en la montaña. Jesús se «sienta»: esta acción es propia del rey y del maestro. La expresión «abriendo la boca» es un partıcipio gráfico que sirve para dar solemnidad a la acción que viene después. Ahora, pues, comienza la Nueva Ley. Y para un hebreo era importante presentar la figura de Cristo como el Mesías, semejante pero superior a Moisés [211].

Pues bien, a diferencia de la Ley Antigua, que sólo contenía el precepto pero no la gracia para cumplirlo, ahora la Ley Nueva nos da el conocimiento más profundo del precepto y la fuerza para cumplirlo. Así, pues, «a fortiori» la Ley de Cristo tiene un carácter aún más vinculante que la Ley del AT. Si ésta se proclamó con valor imperativo para el pueblo de la Antigua Alianza, la Ley de Cristo se proclama como imperativo para toda la humanidad redimida y llamada a la Nueva Alianza.

7. Universalidad de la ética cristiana

La ética de las antítesis —y del Sermón de la Montaña en general— trasciende claramente la controversia con la moral farisaica: la ética humana no consiste ya en «acumular» méritos mediante el cumplimiento externo de los numerosos preceptos de la Ley, sino que se ha dado el giro copernicano de poner el amor, el *agápe*, como fundamento del actuar humano, *agápe* que brota de la llamada universal divina (Mt 5,48). Dada la universalidad de la Redención y de la llamada a la filiación divina, es evidente la intrínseca

211 Cfr Davies, W D , *The Torah ın the Messıanıc Age and/or the Age to come*, Phıladelphıa, Pennsylv Socıety of Bıblıcal Lıterature, 1952

universalidad de la ética cristiana, no como un *factum* acabado por parte del hombre, sino como un *fieri* siempre perfectible *dum sumus in via* [212].

a) *Etica cristiana y Ley moral natural*

Una última cuestión. Si la ética de las antítesis implica una destinación universal y un carácter imperativo, ¿qué relación hay entre esta ética y la Ley moral natural? ¿La Ley de Cristo es sólo obligatoria para los cristianos? Es preciso matizar y distinguir. En la Nueva Ley, todo lo que está dentro del Decálogo, sigue estando dentro de la ley moral natural. Por tanto, Dios promulgó el Decálogo moral como una explicitación de la ley moral natural, para que fuera conocida primero por los israelitas y después por los cristianos, pero con destino a toda la humanidad. En suma, la Ley de Cristo, cuya universalidad hemos ya resaltado, supone, en cuanto Ley de gracia, tal Ley natural, a la cual, juntamente con la Ley veterotestamentaria, eleva, ilustra, explicita y lleva a su plenitud.

Todo esto es de suma trascendencia. Cristo inicia el nuevo estadio de la humanidad redimida; situación que es, sin embargo, compatible con que haya hombres que no tengan esa gracia. En la configuración de las estructuras sociales, el cristiano propone los principios de su ética no de una manera particular o confesional, sino válida para toda la sociedad humana, una ética que afecta a todos los hombres. Y

212 La ley de Cristo, en efecto, tiene su destino para todos los hombres, en su nueva etapa de humanidad redimida —**natura lapsa sed redempta**—, porque Jesucristo ha venido a redimir a todos los hombres Esto es lo que se llama «redencion objetiva» Pero los mecanismos de la economia de la salvacion pueden ser varios Sabemos que la Iglesia es el instrumento universal de salvacion que Jesus instituyo unido a su Humanidad Santisima Pero el concepto de que la Iglesia es el instrumento universal de la salvacion no quiere decir que solo se salven los que estan incorporados a Ella o en comunion imperfecta, la salvacion se ofrece a todos los hombres Que la Iglesia sea instrumento universal de salvacion quiere decir que las gracias que vienen a todos los hombres pasan por la accion instrumental salvifica de la Iglesia («Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazon sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvacion eterna» (Conc Vaticano II, Const dogm *Lumen Gentium*, n º 16 Cfr *Epist S C S Oficio al arzobispo de Boston* Denz-Sch 3869-72)

aunque esto no lo entienden los no cristianos, los seguidores de Jesús deben estar persuadidos de que su moral es universal, para todo el mundo [213].

b) *Conclusiones sobre la ética de Cristo*

Si se resume el material que ofrecen los Evangelios sobre la actitud de Jesús ante la Ley antigua, se llega, más o menos a estas conclusiones: la voluntad de Dios se cifra esencialmente en el doble precepto del amor a Dios y al prójimo [214]. Es el criterio fundamental que Cristo aplica a la ley del AT. En la medida que corresponde a esta voluntad de Dios, la Ley es afirmada; pero cuando se queda corta, o es interpretada de manera mezquina, entonces Jesús la interioriza, la hace más profunda y exigente; pero para poder cumplirla da su gracia [215].

En el resto del NT, especialmente en los escritos de San Pablo, se viene a enseñar, en síntesis, que la Ley Antigua no nos justifica frente a Dios, es una ley preparatoria, válida para el *homo lapsus sed nondum redemptus*, la Ley es expresión de la voluntad de Dios, pero de algún modo esclaviza; sólo en la Ley Nueva se alcanza la verdadera Ley de libertad. Y, por tanto, la Ley de Cristo se resume en la síntesis que hace Jesús de la caridad y se explicita en el *mandatum novum* [216]. No puede, pues, tratándose de la Ley de Cristo, trazarse una separación tajante entre la «ley» y la persona del Señor, sino que ambas constituyen una unidad interna. La Ley de Cristo vale tanto como el llamamiento a seguirle, que una y otra vez encontramos en los relatos evangélicos.

San Pablo habla dos veces de la *nomos Christoû* o Ley de Cristo; en 1 Cor 9,21 se llama a sí mismo, *énnomos*, es decir, alguien que está en la ley de Cristo; y en Gal 6,2 se refiere a la norma moral que vige para los cristianos. Por el

213 Cfr CASCIARO, J M, *Universalidad de la etica cristiana*, cit, PULEO, E *La Morale delle Antitesi* (Considerazioni su Mt 5,17-48), en «Excerpta e Dissertationibus in S Theologia» (Univ de Navarra), XVI (1989) 11-72

214 Cfr Mt 22,34-40 y par

215 Cfr MONFORTE, J, *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo*, (cit en BIBLIOG IV), pp 307-308

216 Cfr Ioh 13,24

contexto se ve que San Pablo piensa ahí primeramente en el amor al prójimo; pero se incluyen también todas las exhortaciones, mandatos y prohibiciones, que se expresan en los muchos imperativos paulinos. La Ley de Cristo tiene un fondo esencialmente igual al de la Antigua Ley. Es la síntesis o *plenitud* de la Ley mosaica:

«No debáis nada a nadie, a no ser el amaros mutuamente; porque el que ama al prójimo ha cumplido plenamente la ley. Pues no adulterás, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro precepto, se compendia en este mandamiento: Amarás a tu prójimo como a ti mismo El amor no hace mal al prójimo; por tanto, la caridad es la plenitud de la Ley» (Rom 13,8-10)

c) *La «letra» y el «espíritu»*

También para San Pablo la Ley de Cristo está esencialmente ligada a Cristo. Es decir, conocer a Cristo es conocer la Ley de Cristo [217]. Pero especialmente la unión con Jesús es la norma de todo obrar moral; por ello la Ley de Cristo tiene un carácter dinámico. Es ya ley del espíritu [218]: a ella conviene íntimamente la fuerza divina que es *pneuma*. Para el Apóstol la «ley del espíritu» lleva a cabo en nosotros lo que nunca logró la Ley de Moisés: la liberación del pecado y de la muerte. La ley del AT es una «ley de esclavitud» [219], la Ley de Cristo es «ley de libertad» [220]:

«Porque vosotros hermanos, fuisteis llamados a la libertad; pero que esta libertad no sea pretexto para la carne, sino servíos mutuamente por amor Pues toda la Ley se resume en un solo precepto, en éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Digo pues: caminad en el Espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne (. .) Si os dejáis conducir por el Espíritu no estáis sujetos a la Ley. Ahora bien, manifiestas son las obras de la carne (...) En cambio los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia; contra tales frutos no hay Ley» (Gal 5,13-23).

217 Cfr Eph 4,20
218 Cfr Rom 8,2
219 Cfr Gal 4, 24, 5,1
220 Cfr AA VV , *Sagrada Biblia Nuevo testamento*, Pamplona, (cit en BIBLIOG II), vol 6 (*Epist a los Romanos y a los Galatas*), pp 48-53, 64-74

8. La Ley del amor

También la carta del Apóstol Santiago tiene importancia en el tema de la ley —sale esta palabra unas diez veces— y, a primera vista, parece como si el hagiógrafo tuviera una posición contraria a la de San Pablo. Un estudio más detenido de lo que el autor dice sobre la ley pone en claro que la ley de la que habla no es la Ley mosaica, sino que es la misma que San Pablo llama Ley de Cristo. Como contenido de esa ley señala —como en Gal 6,2— el mandamiento del amor al prójimo [221]:

«Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: Amarás al prójimo como a ti mismo, bien hacéis...» (Iac 2,8).

En los escritos de San Juan, la Ley de Cristo, siguiendo la síntesis del Señor en la caridad, el amor al prójimo, el amor fraterno es el «mandamiento nuevo»:

«Un mandamiento nuevo os doy, que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor entre vosotros» (Ioh 13,34-35).

Jesús hizo suyo el mandamiento de amar al prójimo y lo enriqueció con un nuevo sentido al querer identificarse El mismo con los hermanos como objeto único de la caridad. El precepto de la caridad, el amor, no es un precepto absolutamente idéntico a los demás, sino, por así decirlo, es «el precepto de los preceptos». Y esto porque cada precepto exige un determinado comportamiento, pero esa conducta no debe ser valorada de modo abstracto tan sólo, sino por relación al fin al que se ordena, que en última instancia, no es otro que la caridad, plenitud de la Ley de Cristo.

221. Cfr. *Ibíd.*, vol. 11 (Epíst. Católicas), pp. 43-45.

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. «Dei Verbum» sobre la Divina Revelación,* 18.XI.1965.

CONCILIO ECUM. VATICANO I, *Const. dogm. «Dei Filius» sobre la fe católica,* 24.IV.1970.

BENEDICTO XV, *Encíclica «Spiritus Paraclitus»,* 15.IX.1920.

PÍO XII, *Encíclica «Humani generis»,* 12.VIII.1950.

PÍO XII, *Encíclica «Divino afflante Spiritu»,* 30.IX.1943.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instrucción «Sancta Mater Ecclesia» sobre la veracidad histórica de los Evangelios,* 21.IV.1964.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Carta al Card. Suhard, sobre la redacción del Pentateuco y la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis,* 16.I.1948.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Bible et Christologie,* Ed. du Cerf, Paris 1984; edic. española, *Biblia y Cristología,* traducción, edic. y notas de R. SANZ VALDIVIESO, Instit. Teológico, Murcia 1988.

JUAN PABLO II, *Catequesis en las Audiencias Generales de los Miércoles:* 12.IX.1979; 19.IX.79; 26.IX.79; 10.X.79; 24.X.79; 31.X.79; 7.XI.79; 14.XI.79; 21.XI.79; 12.XII.79; 19.XII.79. En *Enseñanzas al Pueblo de Dios,* septiembre-diciembre 1979 (a), Edit. Vaticana-BAC, Madrid 1980.

JUAN PABLO II, *Catequesis en las Audiencias Generales de los Miércoles:* 2.I.80; 9.I.80; 16.I.80; 30.I.80; 6.II.80; 13.II.80; 20.II.80; 5.III.80; 21.V.80; 28.V.80: en *Enseñanzas al Pueblo de Dios,* enero-junio 1980 (a), Madrid, Edit. Vaticana-BAC, Madrid 1982.

JUAN PABLO II, *Audiencia general* del 9.IV.86 y del 23.IV.86.

BIBLIOGRAFIA*

I. MANUALES

AA. VV., *Manual Bíblico,* 4 vols., Casa de la Biblia, Madrid 1966-1968.

AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza* (Corso completo di Studi Biblici), 9 vols., Ed. Elle di Ci, Torino 1984-1986.

ALBERT, M., *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrage zur Formgeschichte des Urchristentums,* Berlin 1921.

ALBRIGHT, W.F., *The Archeology of Palestine,* London 1949.

ALT, A., *Essays on Old Testament History and Religion,* New York 1968.

ANDERSON, G.W., *Critical Introduction to the Old Testament,* London 1959.

ARANDA, A.—YANGUAS, J.M. (dirs.), *Dios y el hombre,* 'VI Simposio Internacional de Teología', Facultad de Teología, Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1985.

AUZOU, G., *La Tradición Bíblica,* 2a. ed., Fax, Madrid 1966.

BACUEZ, N.L.-VIGOUROUX, F.-BRASSAC, A., *Manuel Biblique,* 5 vols. (varias edic. desde 1890).

BALLARINI, T.—VIRGULIN, St.—LYONNET, St., *Introducción a la Biblia. Con antología exegética,* Ed. Mensajero, 6 vols., Bilbao 1970.

* Se incluyen en esta lista bibliografica, agrupadas en cuatro apartados, aquellas obras que nos han parecido ser representativas de los estudios biblicos en las últimas decadas Casi todas son citadas, de modo concreto, en las notas a pie de pagina Hemos dado una cierta preferencia a publicaciones en lengua española El hecho de ser citadas no quiere decir, obviamente, que compartamos las opiniones de sus respectivos autores La valoracion doctrinal de esas obras es muy diversa, en muchos casos, nuestra opinion sobre ellas se puede apreciar por el contexto en que aparecen

BALTHASAR, H.U. v., *Teologia della storia,* Brescia 1974.
BONSIRVEN, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Lit. Española, Barcelona 1968.
BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio,* Rialp, Madrid 1977.
BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, 6ª ed., Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.
BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921.
CASCIARO, J.M. (dir.), *Biblia y Hermenéutica.* "VII Simposio Internacional de Teología", Fac. de Teología, Univ. de Navarra, EUNSA, Pamplona 1986.
—— *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología,* EUNSA, Pamplona 1983.
CASTEL, F. *Historia de Israel y de Judá*, Estella 1984.
CAZELLES, H. (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981.
CEUPPENS, F., *Theologia Biblica*, 6 vols., Marietti, Taurini-Romae 1950-1956.
CHARLIER, C., *La Lectura Cristiana de la Biblia*, Ed. Lit. Españ., Barcelona 1968.
CONS. SUP. DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, "XXVIII Semana Bíblica Española": *La Idea de Dios en la Biblia*, Madrid 1971.
—— "XXVI Semana Bíblica Española": *Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969.
CORNELY, R.-KNABENBAUER, J.-HUMMELAUER, F. v., *Cursus Scripturae Sacrae*, 30 vols., Paris 1896-1961.
CROATTO, J.S., *Storia della salvezza. Introduzione alla Bibbia*, (Guide di Teologia, 5), Brescia 1971.
CULLMANN, O., *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlè, Neuchatel 1966.
DANIELOU, J., *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957.
DHORME, P., *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, Paris 1949.
DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919.– Trad. españ.: *Historia de las Formas Evangélicas*, Valencia 1984.
EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
EISSFELDT, O., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1970.
FITZMYER, J.A., *Teología de San Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
—— *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, Pont. Instit. Biblicum Press, Roma 1981.
FLICK, M-ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972.

FREY, J.C., voz *Imagen*, en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del N.T.*, vol. I, cols. 669-681.
FUENTES MENDIOLA, A. *Qué dice la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1983.
GABLER, A.M., *Oratio de iusto discrimine Theologiae Biblicae et Theologiae Dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787.
GALBIATI, E.-PIAZZA, A., *Pagine difficili della Bibbia*, Milano 1960.
GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia*, Tomo I: *Antiguo Testamento*, Tomos II y III: *Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1970-1972.
GASTER, H., *Passover. Its History and Traditions*, London-New York 1958.
GELIN, A., *El Alma de Israel en la Biblia*, Casal i Vall, Andorra 1959.
GEORGE, A-GRELOT, P. (dirs.), *Introducción Crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1983.
GONZÁLEZ, Cardenal Ceferino, *La Ciencia y la Biblia*, 2 vols., Madrid 1891.
GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La Biblia: los Autores, los Libros, el Mensaje*, Ed. Paulinas, Madrid 1989.
GONZALO MAESO, D., *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, Gredos, Madrid 1973.
GRELOT, P., *Bible et Théologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1965 (ed. españ., *Biblia y Teología. La Antigua Alianza y la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1969).
—— *Sentido Cristiano del Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.
GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, (ed. españ.), Institución San Jerónimo, Valencia 1983.
—— *Schöpfung und Chaos* (Creación y caos), Göttingen 1895.
HEINISCH, P., *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Lit. Españ., Barcelona 1968.
—— *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia 1954.
HERMANN, S., *Historia de Israel*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979.
HÖPFL, O.-BOVO, S., *Introductio specialis in Vetum Testamentum*, Neapoli 1963.
HUMBERT, P., *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchatel 1940.
IMSCHOOT, P. van, *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Fax, Madrid 1969.
JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Marova, Madrid 1969.
JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, 2 vols., Salamanca 1974-1975.

KÖHLER, A., *Theologiae des Alten Testaments*, Tübingen 1966.
LAGRANGE, M.J., *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 3ª ed. 1928.
LARCHER, M., *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (Lectio Divina, 34), Paris 1962.
LEMAIRE, P.-BALDI, D., *Atlante Biblico*, Torino 1964.
LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris 1961.
MARROU, H.I., *La cognoscenza storica*, Bologna 1966.
—— *Teologia della storia*, Milano 1969.
MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1966.
MILLER, J.M.-HAYES, J.H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press, London 1985.
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Documentos Bíblicos*, BAC, Madrid 1955.
—— *Introducción a la Lectura del Antiguo Testamento*, Ed. Taurus, Madrid 1965.
NOTH, M. *Historia de Israel*, Ed. Garriga, Barcelona 1966.
—— *Histoire d'Israel*, nouvelle edit. revis., Payot («Bibliothèque Historique«), Paris 1970
—— *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.
PANNEMBERG, W.-RENDTORFF, R.-WILCKENS, U., *Rivelazione come storia*, Bologna 1969.
PENNA, A., *La Religión de Israel*, Ed. Lit. Españ., Barcelona 1961.
PROCKSCH, O., *Theologie des Alten Testament*, Güttersloh 1950.
POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des Religions*, Press Universitaires de France, Paris 1984.
RAD, G. v., *Teología del Antiguo Testamento. 1. Teología de las tradiciones históricas de Israel,* Sígueme, 3ª ed. Salamanca 1974. *Teología del Antiguo Testamento. 2. Teología de las tradiciones proféticas de Israel,* Sígueme, 2ª ed. Salamanca 1973.
RENCKENS, H., *Preistoria e storia della salvezza*, Alba 1967.
—— *La Bible et les origines du monde*, Tournai, 1955-1957.
RICCIOTTI, G., *Historia de Israel*, L. Miracle, 2 vols, 39ª ed. Barcelona 1966.
RICOEUR, P., *Histoire et verité*, Paris 1964.
ROBERT-TRICOT (dirs.), *Initiation Biblique*, Desclée, Paris 1938.
ROLLA, A., *La Biblia ante los últimos descubrimientos*, Rialp, Madrid 1965.
SACCHI, H., *Storia del mondo giudaico*, Torino 1976.
SCHABERT, J., *¿Pecado original?*, Ed. Verbo Divino, Estella 1972.
SCHELKLE, K., *Teología del Nuevo Testamento*, Herder, 5 vols., Barcelona 1975-1978.
SCHMIDT, W. H., *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983.

SCHMIDT, K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.
SCHNACKENBURG, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.
SCHREINER, J., (dir.), *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento. Introducción a su problemática*, Herder, Barcelona 1972.
SEGALLÁ, G., *La Cristologia del Nuovo Testamento*, Ed. Morcelliana, Brescia 1985.
SOGGIN, J.A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1974.
SPICQ, C., *Teología Moral del NT*, 2 vols. Rialp, Pamplona 1970.
SURGY, P. de, *Las Grandes Etapas del Misterio de la Salvación*, Nova Terra, 9ª ed. Barcelona 1973.
THOMAS, W., *Archaeology and Old Testament*, Oxford 1967.
TRESMONTANT, C., *El Problema de la Revelación*, Herder, Barcelona 1973.
—— *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo*, Taurus, Madrid 1962.
VAUX, R. de, *Historia Antigua de Israel*, Cristiandad, Madrid 1975.
—— *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964.
VISCHER, W., *Das Christuszeugnis des Alten Testament*, Berlin 1942.
VRIEZEN, TH.C., *The Religion of Ancien Israel*, London-Philadelphia 1967.
—— *A Outline of the Old Testament Theology*, Oxford 1970.
WELLHAUSEN, J., *Geschichte Israel*, Berlin 1878.
—— *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1898.
WESTERMANN, K., *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Fax, Madrid 1972.
WOLFF, W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975.
WRIGHT, G., *El Dios que actúa. Teología Bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974.
ZIMMERLI, W., *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1980.

II.—COMENTARIOS A LA SAGRADA ESCRITURA

AA.VV., *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, 12 vols. EUNSA, Pamplona 1980-1989.
AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, 3ª ed. Pamplona 1990.
AA. VV., *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, 3 vols., Marietti, Torino 1980.
AA.VV., *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2ª ed. 1978.
BROWN, R.E.-FITZMYER, R.E. (dirs.), *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, 5 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1971.

CANTERA, F.-IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia*, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, BAC, 2ª ed. Madrid 1979.
ECOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, *La Sainte Bible*, Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Ed. du Cerf, 39 vols., Paris 1951-1962.
GAROFALO, S. (dir.), *Biblia*, Labor, 3 vols., Barcelona 1969.
NACAR, E.—COLUNGA, A., *Sagrada Biblia*, BAC, 23ª ed., Madrid 1967.
ORCHARD, B. y otros, *Verbum Dei. Comentario General a la Sagrada Escritura*, Herder, 4 vols., Barcelona 1956-1959.
OSTY, E., *La Bible*, Traduction française, Introduction et Notes, avec la collaboration de J. TRINQUET, Seuil, Paris 1973.
PIROT, L.—CLAMER, A, *La Sainte Bible*, Texte latin, traduction française et commentaire exégétique et théologique, Letouzey et Ané, 12 vols., Paris 1949-1963.
PROFESORES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura*, BAC, 9 vols., Madrid 1967-1971.
PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, BAC, 7 vols., Madrid 1961-1967.
RAVASSI, G., *Il libro della Genesi. I.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.

III.— DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967.
BONSIRVEN, J., *Textes rabiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955.
BOTTERWECK, J.-RINGGRE, H. (dirs.), Ed. Cristiandad, vol. I, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Trad. españ. por A. de la Fuente y M. Herranz, Cristiandad, vol. I, Madrid 1978.
—— *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, vols. I-VI, Stuttgart 1973-1989.
BROSSE, O. (dir.), *Diccionario del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1973.
DÍEZ MACHO, A.-BARTINA, S. (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, 6 vols., Barcelona 1969.
HAAG, H.-BORN, A. van der-AUSEJO, S., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1970.
HAAG, H., *Breve Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1976.
JENNI, E.-WESTERMANN, K., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978.
KITTEL, G.-FRIEDRICH, G. (dirs.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, 15 vols., Paideia, Brescia 1965-1986.

—— *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer, 9 vols., Stuttgart 1933-1973.
LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973.
MILLÁN, A.-GUTIÉRREZ RÍOS, E.-PÉREZ EMBID, F.-CASCIARO, J.M. (dirs.), *Gran Enciclopedia Rialp*, Ed. Rialp, 25 vols., 2ª ed. Madrid 1979.
PIROT, L.-ROBERT, A. (Continué sous la dir. de H. CAZELLES et A.FEUILLET), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey et Ané, Paris 1928-1988.
SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario Bíblico*, Ed. Lit. Españ., Barcelona 1968.
VACANT, A.-MANGENOT, E. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1915-1950.
VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, 5 vols. Paris 1895-1912.
WESTERMANN, K., *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1989.
ZORELL, F., *Lexikon hebraicum et aramaicum V.T.*, Pont. Instit. Biblicum, Romae 1955.

IV.– MONOGRAFÍAS

AA.VV., *Masculinidad y Feminidad en el mundo de la Biblia*, Univ. de Navarra, Pamplona 1989.
AA.VV., *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955.
AA.VV., *Iniciación a la lectura del Nuevo Testamento*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.
AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa connesse*, LDC, Leumann, Torino 1980.
ADLER, L., *La signification morale des fêtes juives*, Genève 1967.
AGUA, A. del, *El Método midrásico y la Exégesis del NT*, Inst. San Jerónimo, Valencia 1985.
—— *El «derás» cristológico*, en «Scripta Theologica» 14 (1981,1) 203-217.
ALBERTZ, R.-WESTERMANN, C., art. *ruah, espíritu*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), Diccionario teológico. Manual del AT (cit. en BIBLIOG. III).
ALBRIGHT, W.F., *De la Edad de la Piedra al Cristianismo*, Sal Terrae, Madrid 1963.
—— *Abram the Hebrew: A new Archeological Interpretation*, en «The Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 163 (1961) 36-54.

—— *From the Stone Age to Christianity*, New York 1940, 3a. ed. 1957.

ALONSO, A., *Anotaciones críticas a Is 53,3*, en «La Ciudad de Dios» 181 (1968) 89-100.

ALONSO MARTÍN, L., voz *Mito y Mitologías*, en GER 16 (1979) 58-63.

ALONSO SCHOEKEL, L.-SICRE DIAZ, J.L., *Profetas. Comentario*, Cristiandad, Madrid 2 vols., 1980.

ALVAREZ, F., voz *Monoteísmo*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 5, cols. 303-308.

—— voz *Idolatría*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 4, cols. 73-77.

AMSLER, S., *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchatel 1960.

ANDERSON, G.W., (edit.), *Tradition and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press 1979.

ANDREW, M.E., *The Ten Commandments in Recent Research*, en «Studes in Biblical Theology», London 1967.

ARANDA LOMEÑA, A., voz *Dios III, 1-2*, en GER 7 (1979) 796-798.

ARANDA, G., *Utilización del patrimonio bíblico en la teología trinitaria*, en «Scripta Theologica» 23, 2-3 (1988) 457-489.

—— *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, pp. 31-37.

ARNALDICH, L., *El Origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Rialp, Madrid 1959.

ASENSIO, F., *Yahwéh y su pueblo: Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, en «Analecta Gregoriana» 63 (1953) 110 y ss.

ASIMOV, I., *El Cercano Oriente*, Alianza, Madrid 1980, pp. 9-38.

ASURMENDI, F., *La guerra sirio-efraimita*, Institución «San Jerónimo», Valencia 1983.

AUBERT, J.M., *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Barcelona, 1969.

AUGRAIN, CH.-LACAN, M.F., art. *Siervo de Yahwéh*, en LEON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 758-760.

AUSIN, S., *La Providencia divina en el libro de Job*, en «Scripta Theologica» 8 (1976) 477-550.

AUZOU, G., *La Tradición Bíblica*, 2a. ed., Fax, Madrid 1965.

—— *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo*, Fax, Madrid 1972.

BALAGUÉ, M., *Prehistoria de la Salvación. Estudio exegético doctrinal de los once primeros capítulos del Génesis*, Madrid 1967.

BALLARINI, T.-BRESSAN, G., *Profetismo e profeti in generale*, en *Introduzione alla Bibbia*, vol. 2-2, Marietti, Torino 1971.
BARROIS, A.G., *Manuel d'Archéologie biblique*, Paris, 1953.
BARROSSE, T., *La Pasqua e il banqueto pasquale*, en «Concilium» 4 (1968) 1616-1627.
BARTINA, S., art. *Culto a las imágenes*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 4, pp. 112-118.
BATTAINI, J., *Monogenisme et polygenisme*, en «Divus Thomas» 30 (1953) 363-369.
BAUER, J.B., voz *Dios*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 273-275.
—— art. *Salvador*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 963-964.
—— art. *Redención*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 878-882.
—— voz *Cordero de Dios*, en BAUER, J.B., (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 218-220.
—— art. *Nombre*, en BAUER, J.B. (dir), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 710-714.
—— *La visión de la protohistoria en la Biblia*, en SCHREINER, J. (dir.) *Palabra y Mensaje del AT,* pp. 204-210.
BAUYER, H., *Die Gottheiten von Ras Shamra*, en «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 51 (1933) 84-86.
BEA, A., *La Historicidad de los Evangelios Sinópticos*, Razón y Fe, Madrid 1965.
—— *Ras Shamra und das Alte Testament*, en «Biblica» 19 (1939) 51.
BEAUDE, P.M., *Tendences nouvelles de l'Exégèse*, Ed. du Centurion, Paris 1979.
BENOIT, P., *La divinité de Jésus*, en «Lumière et Vie» 19 (1953) 51.
BERKLEY, R.F., EDWARS, S.A. (edits.), *Christological Perspectives*, Pilgrim Press, New York 1982.
BESNARD, A.M., *Le mystère du nom*, Paris 1962.
BLENKINSOPP, J., *A History of the Prophecy in Israel*, SPCK, London 1984.
BLOCH, R., art. *Midrash,* en *Dictionaire de la Bible. Supplément*, vol. 5 (1957) pp. 1263-1281.
BONNARD, P.E., voz *Pascua*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 574-578.
BONSIRVEN, J. *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols., Paris 1935.

BOUYER, L., *Le Mystère Pascal*, Paris 1957.
BORN, A. van der, art. *Redención*, en HAAG-BORN-AUSEJO (dirs.), *Diccionario de la Biblia*, cols. 1655-1663.
BRIEND, J.-GRELOT, P., *El marco histórico de la Biblia*, en CAZELLES, H. (dir.), *Introducción Crítica al AT*, pp. 34-114.
BROWN, R.E., *Deuteronomio*, Sal Terrae, Santander 1970.
BROWNLEE, W., *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, New York 1964.
CABA, J., *El Jesús de los Evangelios*, BAC, Madrid 1977.
CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1982.
—— *El concepto de «Ekklesía» en el AT*, en «Estudios Bíblicos» 25 (1966) 317-348 y 26 (1967) 5-38.
—— *Fundamentación bíblica de la identidad sacerdotal: Aportación de los Evangelios Sinópticos*, en «Actas del XI Simposio Internacional de Teología» (La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales), Univ. de Navarra, Pamplona 1990, pp. 289-304.
—— *Jesucristo y la Sociedad Política*, ed. Palabra, 3ª ed., Madrid 1973.
—— *La «Consecratio Mundi» en las Epístolas de la Cautividad*, en «Nuestro Tiempo», vol. 21 (1964) 755-774.
—— *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Univ. de Navarra, Pamplona 1989, pp. 594-597.
—— *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿Halakhôt de la Toráh o algo más?*, en «Revista Catalana de Teología, 14 (1989) 123-132.
—— *Las parábolas de los Evangelios Sinópticos*, en «Actas del VI Simposio de Teología Histórica», Valencia 1991.
—— *Teología Bíblica*, en GER 22 (1979) 256-259.
—— *Una búsqueda del alcance de las antítesis de Mt 5,21-48*, en «III Simposio Bíblico Español» (I Luso-Espanhol), Valencia-Lisboa 1990.
—— *Universalidad de la Etica Cristiana*, en «Scripta Theologica» XIV,1 (1982) 305-327
CASCIARO, J.M.-LANDABURU, G., *Introducción al Deuteronomio*, en *Sagrada Biblia. Pentateuco*, EUNSA, Pamplona, en prensa.
CASTELL, F., *Comienzos. Los onces primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1987.
CASTELLINO, G.R., *Mitologia sumerico-accadica*, Marietti, Torino 1967.
CAZELLES, H., *El Mesías de la Biblia: Cristología del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981.

—— voz *Patriarches,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 7 (1966) 81-156.
—— voz *Sacrificio*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 958-961.
—— art. *Loi israélite*, en PIROT-ROBERT (dirs.), *Dictionaire de la Bible. Supplément*, vol. 5, pp. 497-503.
—— voz *Ley de Moisés*, B, en GER 14 (1979) 260-262.
—— art. *Siervo de Dios*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 988-992.
—— *Les origines du Décalogue*, en *Eretz Israël*, Jerusalem 1969.
—— *La Torah o Pentateuco*, en CAZELLES, H., (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento* (cit. en BIBLIOG. I), vol. 1, pp. 244-274.
—— *Positions actuelles sur le Pentatéuque,* en *De Mari à Qumrân»* (Homenage a J. Coppens), vol. 1, Louvain, 1969, pp. 34-57.
CAZELLES, H.-BOUHOT, J.P., *Il Pentateuco*, Brescia 1968.
CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo*, 4a. ed., Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.
CERRO, G. del, voz *Misericordia*, en GER 16 (1979) 12-14.
CEUPPENS, F., *De prophetis messianicis in AT*, Roma, 1935.
—— *Le poligenisme et la Bible*, en «Angelicum» 24 (1947) 20-32.
CIMOSA, M., *Genesi 1-11: Origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984.
CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona 1980.
CLEMENTS, R.E., *A Century of Old Testament Study*, Ed. Wesminster, Philadelphia 1976.
COLLANTES, J., voz *Anima*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 1, Barcelona 1969, cols. 475-478.
COLUNGA, A., *El culto de las imágenes en la Ley mosaica*, en «Cultura Bíblica», 10 (1953) 19-20.
—— *Contenido dogmático de Gen 2,18-24*, en «Ciencia Tomista» 77 (1950) 289-309.
CONS. SUP. DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, 'XXIX Semana Bíblica Española': *La Etica Bíblica*, Madrid 1971.
COPPENS, J., *Le Méssianisme Royal*, Paris 1968.
—— *La prophétie d'Emmanuel*, en *L'Attente du Messie*, Lovaina 1954.
—— *La prophétie de la 'Almah'*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 28 (1952) 748-778.
—— *La finale du quatrième chant du Serviteur (Is 53,10 y ss.)*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 39 (1963) 114-121.
—— *Le chapitre 7 de Daniel*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 39 (1963) 88-94.

—— *Le messianisme et sa relève prophétique*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 48 (1974).
COUROYER, B., *L'origine égyptienne du mot «Pâque»*, en «Revue Biblique» 62 (1955) 481-496.
COATS, G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids, Berdmans 1983.
CULLMANN, O., *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966.
CUMONT, F., art. *Hipsistos*, en *Realenziklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, 144-148.
CUNNINGHAM, P. A., *Jesus and the Evangelists*, Paulist Press, New York-Mahwah 1988.
DACQUINO, P., *Le promesse di Dio ai Patriarchi secondo le tradizioni della Genesi*, en «Rivista Biblica» 15 (1967) 449-469.
DANESI, H., voz *Jacob*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario Bíblico*, pp. 299-300.
—— voz *Juramento*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario Bíblico*, cols. 299-300.
DANIELOU, J., *Les figures du Chist dans l'Ancien Testament*, Beauchesne et ses fils, Paris 1950.
—— *La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitiv*, en «Biblica» (1947) 363-393.
DAUBE, D., *The New Testament and the Rabbinic Judaism*, London 1956.
DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Univ. Press, Cambridge 1964.
—— *El Semón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975.
—— *The Torah in the Messianic Age and/or the Age to come*, Pennsylv. Society of Biblical Literature, Philadelphia 1952.
DE FRAINE, J., *Adam et son lignage. Étude sur la notion de «personalité corporative»*, Desclée de Brouwer 1959.
—— *Jeux de mots dans le récit de la chute*, en «Melanges bibliques A. Robert», Tournai, 1957.
DEIMEL, A., *De nomine paradisi biblici*, en «Verbum Dei» 4 (1924) 281ss.
DEISSLER, A., art. *La imagen de Dios en el AT*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, col. 275.
DE LA POTTERIE, I., *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979.
DE LA POTTERIE, I.-LYONNET, St., *La vida según el Espíritu*, Ed. Sígueme, Salamanca 1967.
DELCOR, M., *Le livre de Daniel*, en «Sources Bibliques», Paris 1971.
DENNEFELD, J., voz *Messianisme*, en DTC 10 (1932) 1404-1568.
DHORME, P., *La réligion des hebreux nomades*, Bruselas-Paris 1937.
DÍAZ ESTEBAN, F., voz *Las Religiones en Canáan*, en GER 4 (1979) 801-804.

—— art. *Lenguas semíticas*, en GER 21 (1979) 169-171.
DÍAZ Y DÍAZ, J., art. *Salvación*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 6, cols. 407-412.
DÍEZ MACHO, A., *El Mesías anunciado y esperado*, Fe Católica, Madrid 1976.
—— *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*, en «Sefarad» 35 (1975) 37-89.
—— *Neophiti I. Targum Palestinense*, vol 1: *Génesis*, C.S.I.C., Madrid 1968.
—— *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, C.S.I.C., Madrid 1972.
—— *La Cristología del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en lugar de la primera*, en «Scripta Theologica» 14 (1982) 195-202.
—— *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, Ed. Fe Católica, Madrid 1978.
—— *Apócrifos del AT*, Ed. Fe Católica, Madrid 1977.
—— *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Ed. Fe Católica, Madrid 1977.
—— *El origen*, en «Estudios Bíblicos» 21 (1962) 245-259.
DION, P.E., *Les chants du Serviteur de Yahwéh et quelques passages apparentés d'Is 40-55*, en «Biblica» 51 (1970) 17-38.
DIP, G., *Plegaria y sufrimiento del Siervo de Yahwéh*, en «Estudios Eclesiásticos» 41 (1966) 202-250.
DREYFUS, F., *Jésus savait-il qui—il était Dieu?*. Cerf, Paris 1984.
DRIJVERS, P., *Los Salmos. Introducción a su contenido espiritual y doctrinal*, Herder, Barcelona 1964.
DRIVER, G.R., *Mythical Monster in the Old Testament*, en «Studi Orientalistici in onore di Giorgio Della Vita», Roma 1956, vol. 1, pp. 234-249.
—— *Isaiah 52,13-53,12. The Servant of the Lord,* en *In Memoriam P. Kahle*, Berlin 1968, pp. 90-105.
DUBARLE, A.M., *Les Sages d'Israel*, Paris 1947.
—— *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967.
DURIG, W., voz *Imagen*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 499-501.
DUSSAUD, R., *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Paris 1937.
DUSSEL, E., *Universalismo y misión en los Poemas del Siervo de Yahwéh*, en «Ciencia y Fe», 20 (1964) 419-464.
ESCRIVÀ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Ed. Rialp, 3ª ed. Madrid 1977.
FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.

FANULI, A., *Il racconto Iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato (Gen 2,4b-3,24)*, en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, vol. 3, pp. 253-323.
—— *La Pasqua nel contesto dell'Esodo (Ex 11,1-13.16)*, en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, vol. 4, pp. 418-477.
FERNÁNDEZ, A., *Alianza patriarcal, sinaítica y mesiánica*, en «Estudios Eclesiásticos», 12 (1933) 433-449.
FERRER SERRATE, J., voz *Ley de Moisés*, A, en GER 14 (1979) 259-260.
FESTORAZZI, F., *La Bibbia e il problema delle origini*, Brescia, 1967.
—— *La creazione nella storia della salvezza*, en «La Scuola Cattolica» 90 (1962) 3-27.
—— *Riflessione sapienzale (Antropologia ed escatologia)*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3., Torino 1977.
FEUILLET, F., art. *Abraham*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 37-39.
—— *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris 1966.
—— *Le prologue du quatrième évangile*, Paris 1968.
—— *Loi ancienne et morale chrétienne d'aprés l'Epitre aux Romains*, en «Nouvelle Revue Théologique» 102 (1970) 785-805.
—— art. *Isaïe*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 4 (1949), cols. 652-653.
FITZMYER, J. A., *Teología de San Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 2ª ed. 1974.
—— *I Primordi della Salvezza*, Marietti, Torino 1978.
FOERSTER, J., art. *Ktizo*, en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del NT*, vol 5, cols. 1252-1276.
FRAINE, J. DE, *Adam et son lignage. Étude sur le notion de «personalité corporative» dans la Bible*, Desclée de Brouwer, Paris 1959.
FRANZ, M.L. von, *I miti della creazione*, Bollati-Boringhieri, Milano 1989.
FREY, J.C., voz *Imagen*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 4.
FÜGLISTER, F., art. *Passah*, en «Sacramentum Mundi», Freiburg 3 (1969) 1039-1048.
FURLANI, G., *Miti Babilonesi e asiri*, Firenze, 1958.
GARCÍA CORDERO, M., *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la Historia de la Salvación*, BAC, Madrid 1977.
—— art. *Isaías*, en GER 13 (1979) 112-114.

—— art. *Dios, atributos de*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol 2, cols. 952-953.
—— *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica*, en «Ciencia Tomista» 78 (1951) 465-484.
—— *La Alianza, tema central del AT*, en «Ciencia Tomista» 89 (1962) 521-541.
—— art. *Decálogo*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.) *Enciclopedia de la Biblia*, cols. 813-820.
GARCÍA-MORENO, A., voz *Alianza*, en GER 1 (1979) 689-692.
—— *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios* (Aspectos eclesiológicos y soteriológicos). EUNSA Pamplona 1982.
—— *Aspectos teológicos del Prólogo de San Juan*, en «Scripta Theologica» 21 (1989) 411-430.
—— *Información bibliográfica sobre el Evangelio de San Juan*, en «Nova et Vetera» 13 (1988) 3-24.
—— art. *Jesucristo, Cordero de Dios*, en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, pp. 269-287.
—— *Cuestiones sobre los escritos de San Juan*, en «Scripta Theologica» 18 (1984) 3-20.
—— *Hermenéutica de los signos de San Juan*, en AA.VV. *Biblia y Hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 453-475.
GARCÍA TRAPIELLO, J., voz *Pascua*, en GER 18 (1979) 5-8.
GARZÓN, B.A., voz *Fiestas judías*, en GER 10 (1979) 95-97.
GEISLER, M.E., art. *Hombre II: Antropología Bíblica*, en GER 12 (1979) 106-112.
GELIN, A., *El hombre según la Biblia*, Marova, Madrid 1970.
—— art. *Messianisme*, en DB (Suppl.) 5 (1940) 1165-1171.
—— *Le idée dominanti del V. Testamento*, Ed. Paoline, Roma 1952.
—— *El alma de Israel en la Biblia*, Ed. Casal i Vall (Col. «Yo sé, yo creo», 65) Andorra 1959.
GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsala, 1961.
GESCHE, A., *L'homme creé créateur*, en «Revue Théologique de Louvain» 22 (1991) 153-184.
GIBLET, J., art. *Promesas*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 649-652.
—— art. *Dios*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de teología Bíblica*, p. 212.
GILBERT, M., *Comment lire les écrits sapientieaux de l'Ancien Testament*, en GILBERT, M-L'HOUR, J.-SCHARBERT, J., *Morale et Ancien Testament*, Univers. Cathol. de Louvain, Paris 1976, pp. 131-164.

GILBERT, J.-GRELOT, P., art. *Alianza*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 59-66.
GOITIA, J., *La noción dinámica del «pneuma» en los Libros Sagrados*, en «Estudios Bíblicos» 15 (1956) 147-186.
GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Teología de las Tradiciones Yahvista y Sacerdotal*, Casa de la Biblia, Madrid 1970.
GONZÁLEZ NUÑEZ, A., *La Biblia: los Autores, los Libros, el Mensaje*, Ed. Paulinas, Madrid, 1989.
—— *Profetismo y Sacerdocio. Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel*, Casa de la Biblia, Madrid 1969.
—— voz *Abraham*, en GER 1 (1979) 49-51.
—— *Abraham, padre de los creyentes*, Taurus, Madrid 1963.
GONZÁLEZ GIL, M. M., *Cristo, el Misterio de Dios*, vol 1: *Cristología y Soteriología*, BAC, Madrid 1976.
GONZALO MAESO, D., voz *Salvación II*, en GER 20 (1979) 740-741.
GREG, P., *Ermeneutica e Teologia Biblica*, Ed. Borla, Roma 1986.
GRELOT, P., *Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988.
—— *Los Evangelios y la Historia*, Herder, Barcelona 1987.
—— *Sentido cristiano del AT*, Bilbao 1967.
—— *Les Chants du Serviteur: De la lecture critique á l'herméneutique*, Ed. Cerf, París 1981.
—— *Bible et Théologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1965.
GRELOT, P., *Reflexions sur le problème du péché originel*, Paris 1968.
—— voz *Ley*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 474-482.
GRELOT, P.-BRIEND, J., *El marco histórico de la Biblia*, en CAZELLES, H. (dir.), *Introducción Crítica al AT*, pp. 34-114.
GRUNDRY, R.H., *Sôma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976.
GUERRA, M., *Antropologías y Teología*, EUNSA, Pamplona 1976.
—— *Historia de las Religiones*. 3 vols. EUNSA, Pamplona 1980.
GUNKEL, H., *Schöpfung und Chaos*, Göttingen 1921.
HAAG, H., voz *Elías*, en HAAG-BORN-AUSEJO (dirs.), *Diccionario de la Biblia*, cols. 551-552.
HAMP, V., art. *Sabiduría de Dios*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 6, cols. 295-297.
HAURET, CH., *Origines de l'univers et de l'homme d'aprés la Bible*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 6 (1960) 908-926.
HEINISCH, P., *Cristo, el Mesías en el Antiguo Testamento*, Ed. Lit. Españ. Barcelona 1968.
HENGEL, M., *El Hijo de Dios (El origen de la Cristología y la historia de la religión judeo-helenísitica)*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977.

HENNINGER, J., *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, «Études Bibliques», Paris 1975.
HESCHEL, J.A., *Chi è l'uomo*, Rusconi, Milano 1971.
HUMBERT, P., *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, pp. 41-46.
IBÁÑEZ ARANA, A., *El Levítico. Introducción y Comentario*. Ed. Eset, Vitoria 1974.
IGLESIAS, A.L.-PRADO GONZÁLEZ, J., art. *José, San*, en GER 13 (1979) 509-510.
JARNOLD, E., *Teologia del peccato originale*, Catania 1971.
JENNI, E., art. *yhwh, Yahvé*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 1, cols. 967-975.
—— art. *'hb, Amar*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 1, cols. 126-132.
JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, Ed. Verbo divino, Estella 1971.
—— *Las palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña. El Padrenuestro*, Ed. Fax, Madrid 1974.
—— *Abba. Jésus et son Père*, Seuil, Paris 1972.
—— *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*. Ed Cristiandad, Madrid 1966.
JOHNSON, L. T., *The Writings of the New Testament. An Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia 1986.
JUNKER, H., *Die Biblische Urgeschichte*, Bonn 1932.
JUNKER, A., *Das Buch Deuteronomium*, Bonn 1933.
KAPELRUD, A., *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.
KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.
KILIAN, R., *Il sacrificio di Isacco*, Brescia 1976.
KLAUSNER, J., *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris 1933.
KOCH, R., art. *Espíritu*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 334-344.
—— art. *sdq, Ser fiel a la comunidad*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 2, cols. 639-668.
—— voz *Espíritu*. A) *El Espíritu de Dios en el AT*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 334-345.
—— voz *Espíritu*. B) *El Espíritu de Dios en el NT*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 345-360.
KOFFMAHN, E., voz *Mujer*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 688-695.
KRAMER, S. N., *La Historia empieza en Sumer*, Ed. Aymá, 3a, ed., Barcelona 1974.
KUSS, O., *San Pablo*, Herder, Barcelona 1975.

LACAVE RIAÑO, J.L., voz *Circuncisión*, en GER 5 (1979) 661-663.
LAGRANGE, M.-J., *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905.
LAMBERT, G., *La Création dans la Bible*, en «Nouvelle Revue Théologique» 75 (1953) 252-281.
—— *Le drame du jardin d'Eden*, en «Nouvelle Revue Theologique» 76 (1954) 930-934.
LAPIDE, P., *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action?*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1986.
LARRAÑAGA, P., *El Cardenal Ceferino González y S.S. León XIII frente al problema bíblico de su siglo*, en «Estudios Bíblicos», 7 (1948) 101-108.
LARRIBA, T., art. *Mesías*, en GER 15 (1979) 597.
LATOURELL, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1967.
LAURENTIN, R., *Comment réconcilier l'Exégèse et la Foi*, O.E.I.L., Paris 1984.
—— *¿Ha muerto Dios?*, Ed. Paulinas, Madrid 1969.
LAZO DÍAZ, A., art. *Semitas I: Religión*, en GER 21 (1979) 167-169.
LEAL, J., *Sinopsis concordada de los Cuatro Evangelios*, BAC, Madrid 1975.
LECUYER, J., *Nuestro Padre Abraham*, Ed. Rialp, Madrid 1955.
LEEN, E., *El Espíritu Santo*, Ed. Rialp, Madrid 1966.
LENGLET, A., *La structure littéraire de Dan 2-7*, en «Biblica» 53 (1972) 169-190.
LE ROY, A., *Les réligions primitifs*, Paris 1911.
LESÊTRE, H., voz *Pâque*, en *Dictionnaire de la Bible*, vol. 5, cols. 2094-2106.
L'HOUR, J., *Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'Histoire Déuteronomist,* en *Morale et Ancien Testament*, Ed. Cerf, Paris, 1976, pp. 29-92.
LOHFINK, N., *El mensaje de la Alianza*, en SCHREINER, J. (dir.), *Palabra y mensaje del AT*, Herder, Barcelona 1972, pp. 228-245.
—— *Attualità dell'Antico Testamento*, Brescia 1969.
LORENTZ, O., *Creazione e mito*, Brescia 1974.
LUSSEAU, H., *Los Proverbios*, en CAZELLES, H. (dir.), *Introducción Crítica al AT*, pp. 616-630.
LYONNET, S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Roma 1957.
—— *Quid de natura peccati doceat narratio Gen 3*, en «Verbum Dei» 35 (1957) 34-42.
LYS, D., *«Ruach», le souffle dans l'AT*, Paris 1972.
MCCARTHY, J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and the Old Testament*, «Analecta Biblica» 21, Roma 1963.

MAERTENS, T., *Le souffle et l'esprit de Dieu*, Paris 1959.
MARTIN, F., *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Neuchâtel 1968.
MARTIN, F.-ACHARD, R., *Actualité d'Abraham*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1969.
MESTERS, C., *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?*, Torino 1972.
MIANBE BETOUDJI, D., *'El' , le Dieu Suprême et le Dieu des Patriarches*, G. Olms, Hisdesheim-Zürich-New York 1986.
MICHAUD, R., *Les Patriarches*, Paris 1975.
MONFORTE, J.M., *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo, a través de una hermenéutica histórico-crítica*, en AA.VV., *La Palabra de Dios y la Hermenéutica*, «Actas del VI Simposio de Teología Histórica», Valencia 1991, pp. 189-308.
MORAN, W.L., *The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17; Dt 5,21)*, en «The Catholic Biblical Quarterly» 29 (1967) 543-554.
MORUJÃO, G., *Relaçôes Pai-Filho en S. Joâo* (Subsidios para a Teologia trinitária a partir do estudo de sintagmas verbais gregos: Io 5 e 17), Inst. Politécnico, Viseu 1989.
MOUROUX, J., *Il mistero del tempio*, Brescia 1965.
MUELLER, H.P., art. *qdš, Santo*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 2, cols. 741-768.
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia. Nacimiento e Infancia de Juan y Jesús en Lc 1-2*, vol. 3, BAC, Madrid 1988.
—— *Introducción a la lectura del AT*, Taurus, Madrid 1965.
MUÑOZ LEÓN, D., *La gloria de la Shekiná*, C.S.I.C., Madrid 1977.
—— *Dios palabra*, Ed. Sta. Rita, Monadul (Granada) 1974.
—— *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*, C.S.I.C., Madrid 1987.
NEHER, A., *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid 1962.
NEGRETTI, N., *Il settimo giorno*, Roma 1973.
NERI, U. (dir.), *Genesi*, Gribaudi, Torino 1986.
NICOLAS, J.-H., *L'origine première des choses*, en «Revue Thomiste» 91 (1991) 181-218.
—— *L'Univers ordonné par Dieu vers Dieu*, en «Revue Thomiste» 91 (1991) 377-392.
NOLLI, G., «El hombre y la divinidad», en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia* (cit. *supra* BIBLIOG. IV), pp. 173-184.
—— *Sexualidad y corporeidad en el Antiguo Egipto*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, pp. 176-180.
NORTH, R., *Die Biblische Urgeschichte*, Bonn 1932.
OBERSTEINER, J., voz *Hijo del Hombre*, en BAUER, J.B.(dir), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 449-453.
O'GRADY, I. F., *Models of Jesus*, Image Books, New York 1982.

OLÁVARRI, E., *La celebración de la Pascua y los Acimos en la legislación del AT*, en «Estudios Bíblicos», 30 (1971) 231-268.
OLMO, G. del, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981.
—— voz *Moisés*, en GER 13 (1979) 158-162.
ORLINSKY, H.M., *The So-Called «Suffering Servant» in Is 53*, Cincinnati 1964.
OSTY, E.-TRINQUET, J., *La Genèse. Introduction au Pentatéuque ou à la Torah (La Loi)*, Paris 1970.
PARROT, A., *Abraham et son temps*, Neuchâtel, 1962.
PATON, M.A., art. *Caridad I*, en GER, 3 (1979) 84-87.
PENNA, A., art. *Redención*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario bíblico*, cols. 496-498.
PETERSEN, D., (ed.), *Prophecy in Israel. Search for an Identity*, SPCK, Philadelphia-London 1986.
PIROT, L., voz, *Création*, en PIROT-CLAMER (dirs.), *La Sainte Bible*, vol. 1, pp. 103-134.
—— voz *Pâque*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 1, cols. 153-159.
—— *Adam et la Bible*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 1, col. 87.
PLASTARAS, J., *Creación y Alianza. Génesis y Exodo*, Sal Terrae, Santander 1969.
—— *Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo*, Torino 1977.
PRADO, J., art. *Abraham*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.) *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 1, cols. 60-83.
PRECEDO, J., voz *Dios*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, cols. 946-952.
PULEO, E., *La Morale delle Antitesi (Considerationi su Mt 5,17-48)*, en *Excerpta e Dissertationibus in S. Theologia*, Univ. de Navarra, n. 16 (1989) 11-72.
QUELL, G., art. *Theos*, en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del NT*, vol. 4, cols. 366-387.
RAD, G. von, *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985.
—— *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zürich 1951.
—— *Deuteronomium Studien*, Göttingen 1948.
RAMLOT, M.-L.-GIBLET, J., art. *Promesas*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 649-652.
RATZINGER, J., *Creación y Pecado*, EUNSA, Pamplona 1992.
REDFORD, D., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Gen 37-50)*, Leiden 1970.
REICKE, B., *The Roots of the Sinoptic Gospels*, Fortress Press, Philadelphia 1986.

RHODES, A.R., *The Kingdom of Men and the Kingdom of God: A Study of Daniel 7,1-14*, en «Interpretation» 15 (1961) 411-430.
RIESENFELD, H., *The Gospel Tradition and its Beginnings*, «Texten und Untersuchungen», n. 73, 1959.
RIGAUX, B., *Para una historia de Jesús*, vol. 1: *Testimonio del Evangelio de Marcos*; vol. 2: *Testimonio del Evangelio de Mateo*; vol. 3: *Testimonio del Evangelio de Lucas*, Desclée de Brouwer, Bilbao [illegible]
RIPOLL, E., art. *Egipto VII: Religiones no cristianas*, en GER 8 (1979) 389-392.
ROLLA, A., art. *Dios*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario bíblico*, cols. 161-163.
—— voz *Uomo*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (dirs.) *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 6, pp. 1054-1056.
ROSENBERG, R.A., *Who was Jesus?*, Univ. Press of America, Lanham-New York-London 1986.
ROTH, W., *The Anonymity of Suffering Servant*, en «Journal of Biblical Literature» 83 (1964) 171-179.
—— *La Tradition sacerdotale dans le Pentatéuque*, en «Nouvelle Revue Théologique» (1958) 696-721.
ROWLEY, H.H., (edit.), *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Clarendon Press, Oxford 1951.
RUPPERT, L., *El yahvista, pregonero de la historia de la salvación*, en SCHREINER, J. (dir.) *Palabra y mensaje del AT*, pp. 149-156.
SALGUERO, J., *El pecado original y el poligenismo*, Casa de la Biblia, Madrid 1971.
—— *Vestigios de la doctrina de Is 53 en el AT*, en «Cultura Bíblica» 22 (1965) 67-86.
SALVONI, F., *Il problema cosmologico in Gen 1,1-2.4.*, en AA.VV., *Questione Bibliche*, vol. 1, Roma 1949.
SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, A., *La ética de los sabios de Israel. Estudios de Moral Bíblica*, Casa de la Biblia, Madrid 1970.
SAURER, G., art. *'Aehad, Uno*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico Manual del AT.*, vol. 1, cols. 177-179.
SAVART, C.-ALETTI, J.-N. (dirs.), *Le Monde Contemporain et la Bible*, Beauchesne, Paris 1985.
SCHABERT, J., voz *Bendición*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de teología Bíblica*, cols. 135-143.
SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder, Barcelona 1967.
SCHILDENBERGER, J., voz *Alianza*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, pp. 31 y ss.
—— voz *Profeta*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 851-859.

SCHILLING, O., voz *Abraham*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 1-5.
—— *Los Salmos, alabanza de Israel a Dios*, en SCHREINER, J. (dir.), *Palabra y Mensaje del AT*, pp. 377-380.
—— art. *Moisés*, en BAUER J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 679-684.
—— voz *Decálogo*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 241-248.
SCHLIER, H., *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1970.
SCHMIDT, H., *Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall*, Tübingen 1931.
SCHMIDT, W.H., art. *br', Crear*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol 1., cols. 486-491.
—— art. *'el, Dios*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 1, cols. 227-237.
—— art. *elohîm, Dios*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 1, cols. 242-262.
SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965.
—— *Reino y Reinado de Dios*, Ed. Fax, Madrid 1970.
—— voz *Dios*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 273-287.
—— *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, en «Biblische Zeitschrift», Neue Folge 1 (1957) 69-109.
—— voz *Reino de Dios*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 888-907.
SCHNEIDER, N., *Deuteronomy: A Favored Book of Jesus*, Grand Rapids 1970.
SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People* (Revised by G. Vermès, F. Millar and M. Goodman), T. & T. Clard, Edimburg 1986-1987.
SCHÜRMANN, H., *El Espíritu de vida*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1974.
SESBOÜE, B., *Dios Padre en la reflexión teológica actual*, en «Estudios Trinitarios» 24 (1990) 481-503.
SIELD, S.M., voz *Salvación*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 961-962.
SIGAL, P., *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthiew*, Univ. Press of America, Lanham-New York-London 1986.
SMYTH, K., voz *Miqueas*, ORCHARD, B. y otros, *Verbum Dei*, vol. 2, Herder, Barcelona 1956.

SOENGEN, G., *La Ley y el Evangelio, Ensayo sobre unidad analógica*, Herder, Barcelona 1966.
SOLA SOLÉ, I.M., art. *Semitas II: Religion*, en GER 21 (1979) 167-169.
SPADAFORA, F., voz *Trinidad*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario bíblico*, p. 591.
—— *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953.
—— voz *Circumcisio*, en PALAZZINI, P., (dir.), *Dictionarium morale et canonicum*, vol. 1, pp. 677-678, Roma, 1962.
—— voz *Pascua*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario Bíblico*, pp. 460-462.
—— art. *Mesías*, en SPADAFORA, F., (dir.), *Diccionario Bíblico*, pp. 400-403.
—— *La conessione sinttatica dei primi due vv. della Genesi*, en *Miscelanea A. Piolanti*, vol. 2, pp. 3-23, Roma 1964.
— voz *Decálogo*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario Bíblico*, pp. 151-152.
SPICQ, C., *Dios y el Hombre según el Nuevo Testamento*, Eler, Barcelona 1965.
—— *Teología Moral del Muevo Testamento*, EUNSA, 2 vols., Pamplona 1970-1973.
—— art. *Salvación II (NT)*, en GER 20 (1979) 741-743.
STAUFFER, E., art. *Theos*, en KITTEL-FRIEDRICH (dirs.), *Grande Lessico del NT*, vol. 4, pp. 398-411.
STÖGER, A., voz *Padre*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 737-743.
SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Las primeras civilizaciones*, vol. 1 de la *Historia Universal* de EUNSA, Pamplona 1979.
SURGY, P. de, *Los Sabios de Israel*, en *Grandes Etapas del Misterio de la Salvación*, Barcelona, Nova Terra, 1973.
TERMES, P., *El sacrificio de Isaac*, en «Cultura Biblica» (1955) 20-30; 75-85.
THOMSON, T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin 1974.
TOURNAY, L., *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, en «Revue Biblique» 59 (1952) 335-387; 481-512.
—— voz *Siervo de Dios*, en DIEZ MACHO-BARTINA (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona 1965.
TRENKLER, G., voz *Creación*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 223-233.
TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953.
TUÑI VANCELLS, J.O., *El testimonio del Evangelio de Juan. Introducción al estudio del Cuarto Evangelio*, Sígueme, Salamanca 1983.

VACCARI, A., *In principio creavit caelum et terram (Gen 1,1)*, en «Verbum Domini» 24 (1944) 164-166.
—— *De vi circumcisionis in V. Foederis*, en «Verbum Domini» (1922) 14-18.
VAN DER BORN, A., art. *Redención*, en HAAG-VAN DER BORN-AUSEJO (dirs.), *Diccionario de la Biblia*, cols. 1655-1663.
VANHOYE, A., art. *Abraham*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 37-39.
VARGAS MACHUCA, A., *Introducción a los Evangeliuos Sinópticos*, Pont. Univ. de Comillas, Madrid 1975.
VARO, F., *Los «Cánticos del Siervo» en la exégesis hipano-hebrea*, Disertación para el Doctorado en la Fac. de Filología Bíblica Trilingüe de la Pont. Univ. de Salamanca, *pro manuscripto* 1991.
VATTIONI, F., voz *Isaac*, en SPADAFORA, F. (dir.), *Diccionario Bíblico*, pp. 288-289.
—— *L'albero della vita*, en «Augustinianum» 7 (1967) 133-134.
—— *Il lavoro nei primi capitoli de Genesi*, en «Studi Sociali» 1 (1961) 109-119.
VAUX, R., de, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, en «Revue Biblique» 46 (1937) 527-535.
—— *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964.
—— art. *Macpélah*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 5, cols. 618-627.
—— *I Patriarchi ebrei e la storia*, Brescia 1967.
VERMÈS, G., *Jesus the Jew*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
WALKER, N., *A New Interpretation of the divine Name Shaddai*, en «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», Berlin (1960) 64-66.
WEINFELD, M., *Deuteronomy and deuteronomic School*, Oxford 1972.
WEIPPERT, M., art. *Sadday (Nombre de Dios)*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario Teológico manual del AT*, vol. 2, cols. 1096-1107.
WELTE, W. (dir.), *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi e la formula di Nicea*, Ed, Paideia, Brescia 1986.
WESTERMANN, C., voz *Adam* en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del AT*, vol. 1, col. 92.
—— *'Ebed, Siervo*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario Teológico manual del AT*, col. 92.
—— *Schöpfung*, Stuttgart 1971.
WIENER, C., art. *Circuncisión*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 163-165.
WILSON, R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress, Philadelphia 1980.

WOOLEY, L., *Abraham: Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Londres 1936.
WRIGHT, G.E., *Arqueología Bíblica*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
ZEDDA, S., *Para leer a San Pablo*, Sígueme, Salamanca 1965.
ZIENER, G., voz *Sabiduría*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 937-946.
—— voz *Los Proverbios*, en SCHREINER (dir.), *Palabra y Mensaje del AT*, p. 352.
ZORELL, F., *Der Gottesname «Saddai» in den Alten Ueberssetzungen*, en «Biblica» (1927) 215-219.